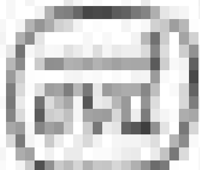
Enrique Dussel

Las metáforas teológicas de Marx



Las continuas «metáforas» religiosas o teológicas de Marx constituyen un discurso paralelo al filosófico-económico en su obra. Más que meras «metáforas» religiosas, ya que tienen una lógica propia, constituyen una teología «metafórica» implícita.

Después de la caída del muro de Berlín en 1989 y la crisis del socialismo real era necesario encontrar nuevas posibilidades del discurso de Marx. En esta obra se expone una veta nunca explotada de esta manera. Una novedad en el discurso filosófico y teológico.

ISBN 84-7151-870-8



Enrique Dussel

Las metáforas teológicas de Marx



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1993

Cubierta: *Mariano Sinués.*

 Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra) - Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, Km. 1. 31200 Estella (Navarra) - Depósito Legal: NA. 954-1993.

ISBN 84 7151 870 8.

PALABRAS PRELIMINARES

Este libro, comenzado antes del 9 de noviembre de 1989, día de la «caída del muro de Berlín», poco o nada debió cambiar lo ya escrito. La pertinencia de Marx crecerá en el futuro, ya que se manifiesta como el gran crítico del capital, más aún si éste pretende ser el Poder triunfante a finales del siglo XX. Su carácter fetichista sin contrapartida lo manifiesta más monstruoso y causa directa de la miseria de gran parte de la Humanidad, en el «Sur» (el llamado Tercer Mundo), en especial desde la destructora guerra del Golfo Pérsico, desde el 15 de enero de 1991, por el control del petróleo. Esperamos que este libro pueda colaborar para una relectura distinta de la obra de aquel gran pensador, filósofo y economista del siglo XIX. Contra lo que piensa el teólogo polaco, Josef Tischner, Marx no sólo no ha muerto, sino que generará nuevo impulso al pensar crítico filosófico, económico y *aun teológico*.

Poco o nada se ha explorado el tema que pensamos exponer. Aunque parezca paradójico, es una cuestión junto a la cual se ha pasado de largo desde siempre, pero nunca fue descubierta explícitamente. Pienso que era muy improbable que a alguien se le ocurriera que el gran crítico de la religión pudiera abrir un nuevo horizonte... a la teología. En el caso de Hegel existe, por el contrario, una extensa bibliografía. Tanto Hegel, como Hölderlin o Schelling, estudiaron teología, ya que ha-

bían pensado ser pastores luteranos. Posteriormente cambiaron de rumbo –pero de todas maneras la impronta será indeleble–[1]. Es sabido que Hegel, como estudiante en Tuebingen, recibió, por la formación teológica que se impartía en el *Stift* evangélico[2], el impacto de una corriente teológica pietista propia de la región de Wuerttemberg. En efecto, en dicho ducado, el luteranismo ortodoxo había sido hegemónico. Ante él, y como oposición, y a partir de una profunda renovación espiritual y religiosa, surgieron el movimiento pietista (que deseaba la renovación del luteranismo desde dentro de la iglesia) y los movimientos más sectarios separatistas (que intentaban fundar nuevas comunidades religiosas fuera del luteranismo). Además, desde 1733 el duque católico Karl Alexander reinará en Wuerttemberg, el que siendo un militar autoritario movió a los pietistas a comenzar a desarrollar una teología que se oponía al poder, al Estado, y hasta lo consideraban el Anti-cristo. Era una teología que se apoyaba en el «Pueblo de Dios» –pietista–, de los pobres, para la venida en la tierra del «Reino de Dios» por medio de la *praxis pietatis*, y teniendo como referencia la tradición antigua de Wuerttemberg, ahora corrompida, según la interpretación pietista, tanto por los luteranos ortodoxos como por el duque católico. Era un movimiento que intentaba negar al Dios «lejano» y abstracto de los luteranos, y la doctrina del *simul justus*

---

[1] No debe olvidarse, tampoco, que Marx se preparó para ser profesor adjunto de Bruno Bauer en Bonn. Bauer era explícita y solamente un profesor de *teología*. De no haber sido dado de baja en la Universidad, Marx se hubiera transformado en profesor de *teología* (para ello se preparaba y pensaba ocupar ese puesto). La teología no estuvo, entonces, fuera del horizonte existencial de Marx.

[2] El seminario teológico luterano donde estudió Hegel, Schelling, Hoelderlin, etc.; véase Laurence Dickey, *Hegel, Religion, Economics and the Politics of Spirit (1770-1807),* Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

et peccator [al mismo tiempo justo y pecador] que sumía al creyente en un inmovilismo, que llevaba a una vida espiritual estéril, resignada y fatalista, que, de paso, justificaba la dominación de los príncipes luteranos sobre el pueblo de los pobres. El pietista, en cambio, exigía de sus miembros la acción, la praxis, las obras buenas, con un sentido de servicio, de responsabilidad política y aun económica que de alguna manera habían visto realizada en Ginebra por los calvinistas. Este aspecto tan positivo del pietismo llevará a Hegel, contra su primitiva inspiración, a justificar tiempo después la cultura capitalista, que criticará Marx tan duramente; pero adviértase que Marx criticará explícitamente los puritanismos de Inglaterra o el protestantismo de Holanda, pero no el pietismo de Wuerttemberg, al que en cierta manera se ligaba.

Por ello la *Aufklaerung* alemana, con su visión optimista de la historia (que en el caso de Hegel consiste en el desarrollo del Absoluto mismo: la *Heilsgeschichte*, Historia de la Salvación) y la afirmación de la bondad de la naturaleza humana (contra un «agustinismo» exagerado o un luteranismo ortodoxo), como en el caso de la «voluntad libre» de la *Filosofía del Derecho*, pareció ser sólo un movimiento racionalista, consistiendo en realidad, en Alemania (y no en Francia), en un proceso profundamente influenciado por la posición semi-pelagiana (en el sentido de que la acción humana dialécticamente merece la gracia de Dios) del pietismo de Wuerttemberg[3].

[3] El pelagianismo, que Agustín de Hipona criticó duramente con su doctrina del pecado original de la vejez, afirmaba la posibilidad de la colaboración de la persona humana en la obra de su «divinización». La «gracia» iniciaba un proceso que la persona podía completar con sus obras. El «agustinismo» a ultranza de ciertas posiciones luteranas daban en cambio a la «gracia» y la «sola fe» una tal importancia que la libertad humana y la praxis quedaban totalmente aniquiladas. El pietismo tiene, entonces,

Además, este pietismo tendrá profundas influencias del milenarismo de Joaquín de Fiore (con su utopía de los tres reinos: el Reino del Padre del Antiguo Testamento, el Reino del Hijo del Nuevo Testamento, y el Reino del Espíritu Santo[4] que se construye con las buenas obras, para los pietistas con la *praxis pietatis*). Se tenía, además, una visión histórica de los momentos en que había reinado el Anti-cristo (desde la antigua Babel o Roma, que fue también criticada por los Padres Apologistas o los Padres Alejandrinos o san Agustín, para ser sin embargo aceptada por Eusebio, hasta la Iglesia católica del Joaquín del siglo XII, o el ducado católico de Wuerttemberg en el siglo XVIII). Se trataba algo así como de una *Historia universal de las figuras del demonio, del Anti-cristo*. El «Pueblo de Dios», la «comunidad» de los creyentes practicantes, aunque pobres y perseguidos, debía luchar contra dicho Anti-cristo.

Fue Spener (1635-1705), el fundador del pietismo alemán, el que expresó claramente: «La realidad de la religión consiste no en palabras, *sino en hechos*»[5]. Y J . Bengel, el gran teólogo de Tuebingen, expresaba que «doctrina sin vida (*Lehre ohne Leben*) no es cristiana»[6]. Exigencia de praxis (recuérdese que el libro de los Hechos de los apóstoles lleva en griego el título de: *Praxis*

ciertos rasgos católicos para un lector desprevenido –lo mismo acontece con Marx frecuentemente–.

[4] Esta es la estructura, en la *Filosofía de la religión* de Hegel, De la «religión absoluta»: «El reino del Padre» (*Vorlesungen über die Phiosophie der Religion*, en *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 17, 1969, pp. 218*ss*.); «El Reino del Hijo)» (pp. 241*ss*.); «El Reino del Espíritu» (pp. 299*ss*.). En este tercer «Reino» se habla de el «Concepto de Comunidad» (pp. 306*ss*.) y «La realización de la Comunidad» (p. 320).

[5] Cfr. Dickey, *Op. cit*., p. 70. ¿No resuenan las palabras de Spener ya como una de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx?

[6] *Ibíd*., p. 85.

apóstolon), de obras, y no sólo una fe trágicamente pasiva ante la omnipotencia del Dios de la gracia. El sufrimiento era visto en relación con el mal –éste originaba a aquél–, y el cristiano debía luchar contra el sufrimiento del pueblo para vencer al mal.

Tomemos un ejemplo, el de Kant, en la obra que más influenció al joven Hegel, y que Marx conoció igualmente en su juventud, *La religión dentro de los límites de la mera razón*[7]. Kant dice explícitamente:

> «Frente a la teología bíblica está en el campo de las ciencias una *teología filosófica* [...] Esta teología [filosófica], con tal que permanezca dentro de los límites de la mera razón y utilice para confirmación y aclaración de sus tesis la historia, las lenguas, los libros de todos los pueblos, incluso la Biblia, pero sólo para sí, sin introducir tales tesis en la teología bíblica [...], ha de tener plena libertad para extenderse tan lejos como alcance la ciencia»[8].

Sin embargo, dicha «teología filosófica» kantiana tiene demasiados elementos *positivos* del cristianismo, en la versión pietista. Por ejemplo, contra el pesimismo de un cierto agustinismo luterano, escribe Kant:

> «El fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, de *ningún impulso natural (Naturtriebe)*»[9].

---

[7] Esta obrita de 1793 es quizá la que manifiesta mejor el profundo sentido pietista (teológico implícito, y aun explícito) de la filosofía kantiana, como veremos.

[8] *Op. cit.*, BA, XV-XVI (Ed. castellana, Alianza, Madrid, 1969; ed. alemana, *Kant Werke*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, t. 7, 1968, pp. 655-656).

[9] No puede sino referirse a la *concupiscentia* o *libidine* agustiniana, como fruto del pecado original (en el Agustín anti-pelagiano que caía por ello mismo en el maniqueísmo).

Reafirma el principio pietista (y también católico) de que «no lleva la naturaleza la culpa o el mérito, sino que es *el hombre mismo autor de ello*»[10]. De donde afirma «la disposición original al bien en la naturaleza humana»[11]. En la Tercera parte de esta obra, Kant expone «el triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación del *Reino de Dios sobre la tierra (Reiches Gottes auf Erden)*»[12]. Este es el principio básico del pietismo del siglo XVIII (y de la Teología de la Liberación latinoamericana en el siglo XX, guardando las distancias)[13]. Kant muestra que no es suficiente «un estado civil de derecho»[14], sino que se debe llegar a un «estado civil ético (*ethisch)*», no meramente de la «comunidad política», sino de una «comunidad ética (*ethischen Gemeinen)*»[15]. Y bien, «el concepto de una comunidad ética es el concepto de un *Pueblo de Dios (Volkes Gottes)* bajo leyes éticas»[16]. Estas son, palabra por palabra, el proyecto del movimiento pietista, que se formula de la siguiente manera:

[10] *Ibíd*., BA 8 (p. 9; p. 668).

[11] *Ibíd*., B 15, A 13 (p. 35; p. 672). Sin embargo, sería posible «la malignidad de la naturaleza humana», cuando alguien acoge «lo malo como malo», y esto sería una «intención diabólica» (*Ibíd.*, B 36, A 32; p. 47; p. 686).

[12] *Ibíd*., B 127, A 119 (p. 93; p. 751).

[13] Kant llega a escribir que no hay «ningún provecho mayor que la *liberación (Befreiung)* respecto al *dominio (Herrschaft)* del principio malo. Llegar a ser libre, 'ser liberado de la esclavitud bajo la ley del pecado, para vivir en la justicia' [San Pablo]» (*Ibíd*.).

[14] *Ibíd*., B 131, A 123 (p. 95; p. 753). Aquí habla de un «estar *comunitariamente (gemeinschaftlich)* bajo leyes de derecho público» (*Ibíd*.).

[15] *Ibíd*., B 134, A 126 (p. 97; p. 755).

[16] *Ibíd*., B 137, A 129 (p. 99; p. 757).

> «Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una *iglesia* que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la iglesia invisible [17] [...] La visible es la efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal» [18].

Además, y es bueno no olvidarlo -sobre todo si se tiene en cuenta que Marx comenzará las sucesivas redacciones de *El Capital* desde una lectura atenta de la *Lógica* de Hegel-, Hegel había escrito a un amigo que «la única ciencia es la Teodicea» [19]. En la Lógica, esto se torna la tesis generadora de todo el tratado. En efecto, al comienzo de esta obra central en todo el pensar hegeliano se dice que «puede decirse que este contenido es la presentación de Dios tal como él es en su esencia eterna *antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu fi*

---

[17] El realizar la «iglesia invisible» es el lema del joven Hegel (véase Hegel, *Brief* 8; t. I, p. 18). Por el contrario, adelantándonos a nuestro tema, Marx hablará del «demonio corpóreo» (*La Sagrada Familia*, Grijalbo, México, 1967, p. 86; MEW, II, p. 21), o de la «divinidad visible» (*Manuscritos del 44*, Alianza, Madrid, 1968, p. 179; MEW, I, p. 565).

[18] Ibíd., B 142, A 134 (p. 101; p. 760). Considérese la «comunidad ideal» de comunicación y la «real» en el pensamiento trascendental de Karl-Otto Apel, en referencia a estas reflexiones kantianas. O también el «Reino de la Libertad» de Marx, cuando Kant escribe: «Esta representación de una narración histórica del mundo venidero [...] que es un bello ideal de la época moral del mundo [...] que nosotros *no alcanzamos con la vista como consumación empírica, [...] sólo en el continuado progreso y acercamiento al supremo bien posible en la tierra [..] La aparición del Anticristo [..] puede adoptar ante la razón su buena significación simbólica [.. Empero] 'el Reino de Dios no viene en figura visible' (Luc. 17,21-22)»* (*Ibíd*., B 205, A 195 (pp. 137-138; pp. 802-803). Podremos ver posteriormente cómo, para Marx, la «visibilidad» del demonio (en la circulación fetichizada) es siempre al mismo tiempo el Anti-cristo. Para la tradición judía, Dios es siempre invisible e in-nombrable: «el Nombre (*hashem*)».

[19] *Briefe von und an Hegel* (Ed. Lasson-Hoffmeister), t. XXVII, p. 137.

nito» [20]. El mismo Karl Löwith llegó a escribir que «la *Lógica* de Hegel es una onto-logía, al mismo tiempo que una teo-logía: una onto-teo-logía» [21]. Lo que para Hegel fue en la Lógica el «desarrollo» de Dios mismo, no es extraño que, aplicada la misma lógica al capital, diera como resultado el «desarrollo» del anti-dios, del Anticristo, de Moloch, el fetiche.

El protestantismo de la región renana, que influenciará la región de Tréveris, la ciudad natal de Marx, recibe igualmente la influencia pietista, como ya lo hemos dicho [22]. En sus clases del bachillerato, Marx tendrá experiencia de todo esto, y, posteriormente, en los ambientes hegelianos de Berlín recibirá dichas posiciones a través de la filosofía vigente. Schelling, Hoelderlin y tantos otros de la misma generación también fueron marcados por el pietismo. En esta tradición debe situarse el

---

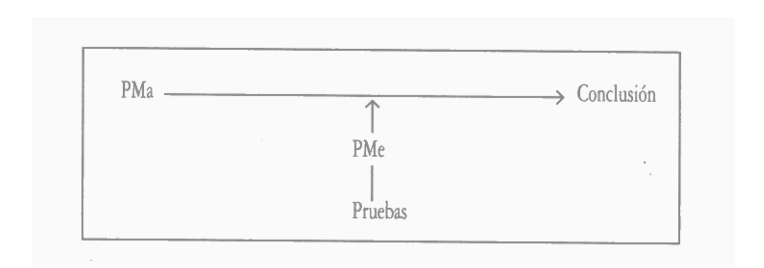
[20] *Wissenschaft der Logik* (Ed. Lasson-Hoffmeister), t. III, p. 31.

[21] «Hegels Aufhebung der christlichen Religion», en Hegel-Studien (Bonn) 1 (1964), p. 194. El mismo Ernst Bloch se expresa así: «Es notable la semejanza de esta fase con la de Goethe con respecto a la música de Bach: nos hace escuchar lo que acontece en el seno de Dios *antes de la creación del mundo* [...] El Logos cristiano y el Logos neoplatónico resuenan conjuntamente en la Lógica de Hegel» (*Subjekt-Objekt. Erlaeuterung zu Hegel*, Frankfurt, 1962, p. 161).

[22] Véase Albert Rosenkranz, *Abriss einer Geschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland*, Duesseldorf, 1960, pp. 84-97 y 111; F. W. Krummacher, G. D. *Krummacher und die niederrheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts,* Berlin-Leipzig, 1935, pp. 29ss. *Benz, Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich, 1955, pp. 29-55, se ocupa del pietismo, e indica la relación entre Marx y Oetinger, pietista, donde muestra que la «visión oetingeriana de la sociedad perfecta, en su *edad de oro*, es un ideal de sociedad comunista». Muestra también Benz una influencia de Oetinger sobre Marx en cuanto al concepto de «superación (*Aufhebung*) del Estado», que «llega a coincidir hasta en sus términos (*wörtlich*) con Oetinger» (p. 53).

idealismo alemán y la *Aufklaerung*. Sin embargo, no se ha intentado «leer» sus posiciones filosóficas, éticas, antropológicas e históricas como relacionadas a los problemas teológicos que se plantearon en su época. Si esto se hiciera, podría descubrirse que también Marx da una solución propia a dichos problemas teológicos, como veremos más específicamente en la II parte de este libro. Y, por ello, no es tan admirable que podamos descubrir, como lo haremos, posiciones teológicas en el pensamiento de Marx. De todas maneras, pensamos que es del pietismo alemán de donde Marx bebió su doctrina del Anti-cristo, de la prioridad de la praxis; y así como los pietistas se opusieron a un rey católico, y Hegel a un rey sin constitución (el prusiano luterano), de la misma manera Marx se opondrá, primero, al Estado luterano (en su etapa de crítica política como periodista en Alemania), para después lanzar su crítica filosófico-económica contra el capital (desde 1843 en París, posteriormente en Bruselas, y definitivamente en Londres teórica y sistemáticamente a partir de 1857).

En la obra de Marx hay una implícita estrategia argumentativa que deseamos explicitar. Le daremos forma de argumento, tal como nos sugiere St. Toulmin [23], en la Sigulente representación:



[23] *The Use of Argument*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1964.

y podría expresarse de la siguiente manera. Para Marx:

1) *PMa* (premisa mayor): si un cristiano es capitalista.
2) *PMe* (premisa menor): y si el capital es la «Bestia» del *Apocalipsis*, el «demonio visible» [24].
3) Conclusión: dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica.

Todo esto exigirá «pruebas» (y las aportaremos a lo largo de este libro), pero, a fin de comprender por ahora el argumento en un primer nivel, son necesarias ciertas definiciones. El «cristianismo» del cristiano de la *PMa* es el realmente existente, el cotidiano, el luterano, y aun el del puritano de la Europa en la época de Marx (o actualmente en el mundo capitalista europeo, norteamericano y latinoamericano). El «capitalismo» es igualmente el realmente existente, el comprendido cotidianamente por todos (libre cambista en la época de Marx, y el actual a finales del siglo XX, que en cuanto relación esencial trabajo-capital es abstracta o esencialmente el mismo). La *PMe* exigirá mayores consideraciones (y de hecho será el tema de la I y de la II parte de este libro). Si se acepta (por ahora sin demostración) que el capital es el «Moloch», el «fetiche», el «demonio visible», como desarrollo de la doctrina del Anti-cristo del joaquinismo pietista [25], el cristiano se encontraría en una contradicción clara, porque el ejercicio cotidiano de la praxis en el sistema capitalista involucraría éticamente una acción sa-

---

[24] Puede parecer malsonante, expresión de mal gusto o francamente falta de imaginación. O puede parecer que ahora, desde la crisis del socialismo real, todo es posible. Desde hace mucho tiempo hemos pensado que el tema valía la pena de ser tomado en serio. Por ejemplo, en 1970 escribimos, a manera de artículo, el capítulo 6 de este libro sobre «El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx». ¡Hace veinte años!

[25] Véase L. Dickey, *Op. cit*., pp. 52-78.

tánica, demoníaca. Si esto fuera así, el tal cristiano podría evadir dicha contradicción de cuatro maneras: o 1) afirmando su cristianismo y renunciando al ejercicio del capitalismo - (que es lo que intentaba Marx); o 2) afirmando el capitalismo y renunciando al cristianismo (que acontecía y acontece con poca frecuencia); o 3) inventando una religión fetichista, con el nombre de cristiana, modificada de tal manera que no fuera contradictoria con el capital (y de ahí la producción, por ejemplo, del puritanismo holandés o inglés, de una actitud religiosa que el capital necesita para su reproducción con «buena conciencia») [26]; o, por último, 4) interpretando de tal manera al capital (y esta es la función de la economía política capitalista de Smith, Ricardo, Malthus, etcétera, ocultando la no-eticidad esencial del capital) a fin de que no aparezca como contradictorio al cristianismo más auténtico y profético.

Y bien, las posibilidades 1) y 2) no necesitan crítica alguna, porque solucionan la contradicción objetivamente. En cambio, con respecto a la posibilidad 3), existente de hecho, exigiría por parte de Marx una *crítica a la religión fetichista* -cuestión que de hecho no desarrolló íntegramente, pero de la cual crítica nos ha dejado muchas sugerencias, y que fue entendida por la tradición marxista y anti-marxista como la crítica a la religión *sin más* [27]-. Debo indicar que dicha crítica a la religión feti-

---

[26] En nuestra época, no ya en la de Marx, tenemos ahora un buen ejemplo explícito católico en la obra de Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, New York-Washington, 1982, donde pretende mostrar la coherencia entre capitalismo y cristianismo, en cuestiones como el «pecado» (pp. 82ss.) o el «mercado» (pp. 104ss.).

[27] Toda la crítica de la tradición reciente cristiana (católica y protestante) se endereza contra esta crítica de Marx contra «la religión». No se advirtió (¿quizá por la legitimación explícita o implícita que el cristianismo otorgó al capitalismo?) que se trataba de una crítica a una religión «fetichista», anti-profética (de hecho

chista es perfectamente aceptable para una conciencia cris.- tiana auténtica, profética, de liberación -y en el capítulo 6, sobre «El ateísmo de los profetas y de Marx», se indica el sentido no-fetichista de la crítica de Marx a la religión de dominación; el apéndice 2, sobre «La religión como justificación de la dominación y la liberación», ofrece también materiales en este sentido-. Marx hubiera podido afirmar, con Justino, lo que éste escribió en el siglo II contra los grupos hegemónicos del imperio romano:

> «De ahí que se nos ponga también el nombre de ateos (*átheoi*). Si de esos supuestos dioses [romanos] se trata, confesamos ser ateos (*átheoi éinai*)»[28].

Con respecto a la posibilidad 4), Marx se extiende sobre ella en toda su obra, pero principalmente en *El Capital*, impidiendo escapar al cristiano de la contradicción indicada arriba, al mostrar frecuentemente que el capital es plusvalor acumulado, y como el plusvalor es objetivación de trabajo impago, no puede ocultarse en una visión crítica la no-eticidad del capital. Pero, por

---

«anti-cristiana» en su sentido fuerte). La más clásica de estas obras fue la de Jean- Y ves Calvez, *La pensée de Karl Marx [El pensamiento de Carlos Marx]*, Seuil, Paris, 1956, que abrió toda una polémica sobre el «humanismo» del joven Marx. Aun la reciente obra de Alistair Kee, *Marx and the Failure of Liberation Theology*, SCM, London, 1990, pp. 3-128, cae en esta visión parcial. Por otra parte, es bueno indicarlo desde el comienzo, nuestra posición difiere de la de nuestro colega (aunque trabajamos en el mismo Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México) José Porfirio Miranda, que en su famosa y mundialmente conocida obra *Marx y la Biblia* (México, 1969, y traducida a muchas lenguas), y posteriormente en *El cristianismo de Marx* (México, 1978), se inclina a probar que Marx fue *subjetivamente* cristiano. No es ésta nuestra estrategia argumentativa. Demostraremos -y sobre todo en su obra madura, a partir de los *Grundrisse*, y teniendo en cuenta la «lógica» filosófico-económica de El Capital- que Marx tiene y sostiene *objetivamente* un discurso teológico implícito, negativo, «metafórico», pero no por ello menos pertinente.

[28] *Apologia I*, 6 (*Patrologia latina*, Migne, t. VI, p. 336).

otra parte, para desarrollar su argumento, muestra también Marx que el capital intenta ocultar dicha no-eticidad por medio de la pretensión de «crear ganancia desde sí mismo», «de la nada». Esta pretensión es interpretada por Marx ahora como fetichista. El carácter fetichista del capital es la otra cara de la interpretación económica política ideológica ocultadora de la esencia no-ética del capital: es la afirmación del capital como «Absoluto». La crítica del carácter fetichista del capital es, epistemológicamente, una tarea económico-filosófica propiamente dicha (tema de la I parte de este libro).

Nos queda todavía el tema central. El argumento, como todo argumento, se despliega a partir de la premisa menor (*PMe*): «y si el capital es el Anti-cristo, el *demonio visible*». Este enunciado puede sonar de muy mal gusto, de querer torcer el discurso de Marx, de ser malsonante y hasta ridículo para algunos; además, pareciera como muy poco de Marx. Sin embargo, nos ocuparemos de probar que es muy de Marx (y ello será el tema de la II parte de este libro). En efecto, el cristiano no está en contradicción consigo mismo sólo ni principalmente por el carácter fetichista del capital, desde un punto de vista filosófico o económico (que expondremos en la I parte), y debemos aclarar que todavía el asunto no ha sido explícitamente enunciado de manera comprensible para el «juego de lenguaje» o la terminología propiamente cristiana. Sin embargo, Marx la desarrolla continuamente, aunque de manera «metafórica» -tema de los capítulos 4 y 5-, al referirse al capital con predicados o determinaciones relacionados al «fetiche», al «demonio» [29], a la

[29] Ya Arnold Künzli, *Karl Marx. Eine Psychographie*, Wien, 1966, p. 587, nos dice: «Esto no es ya economía, sino *demonología* (*Dämonologie*)». O Friedrich Delekat escribía en «Vom Wesen des Geldes. Theologische Analyse eines Grundbegriffes in Karl Marx», en *Marxismusstudien* I (1954), p. 71: «Dämonisierung des Kapitals». Este último publica en 1957 Ver Christ und das

«Bestia» del *Apocalipsis*, o bajo otras advocaciones (Moloch, Mammón, Baal, etc.). Estas referencias «metafóricas», si se las toma *sistemáticamente* en serio, producen como resultado un discurso paralelo al discurso económico-filosófico central de Marx. Denominaremos a este discurso «metafórico» paralelo: la *teología «metafórica» de Marx*. El tema nunca ha sido tomado en serio, y, al menos y por ello, creemos que vale la pena correr el riesgo de lanzar la hipótesis. Pero, téngase en cuenta, la metáfora, el símbolo, no producen nuevo conocimiento filosófico-económico, pero «abren» un *nuevo mundo* -como dirá Paul Ricoeur-, y justamente «abren» un nuevo horizonte teológico [30]. Si fueran metáforas sueltas, caóticas, puramente fragmentarias, podríamos hablar de que hay sólo metáforas teológicas en la obra de Marx. Pero si las metáforas tienen una *lógica*, entonces sí podemos hablar de una proto-teología o de una teología *implícita*. Marx no tuvo intención de producir una teología formalmente explícita -es necesario que esto quede claro desde ahora-. No fue, en el sentido estricto del término, un teólogo. Abrió el horizonte para una nueva teología -lo que es muy diferente-.

Valga, como ejemplo, el siguiente, que puede hacer sospechar al lector que la hermenéutica de tales «metáforas» tiene frecuentemente muchas dificultades de interpretación. En los *Grundrisse*, hablando del dinero, Marx expresa:

> «[El dinero] de su figura de siervo (Knechtsgestalt), en la

---

Geld. Eine theologisch-ökonomische Studie, München. Peter Demetz, en *Marx, Engels und die Dichter*, Frankfurt, 1969, expresa aún su opinión sobre esta demonología (en p. 156 y especialmente en p. 417).

[30] El símbolo (S), aunque con menor precisión analítica, tiene una extensión y significado metafórico mayor que el puro concepto (C) unívoco (S > C). En ese plus (x) del símbolo (S = C + x) estriba justamente su capacidad de sugestión, de apertura, de

que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios del mundo de las mercancías» [31].

Marx se está refiriendo (pero a la tradición marxista, por falta de conocimientos en esta materia, ya la tradición antimarxista, por el prejuicio del Marx antireligioso, se les pasaba desapercibido) al texto de Pablo (Flp 2,6-7), en el que leemos:

> «El, a pesar de su *figura divina* (*Gestalt Gottes*) [32], no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se alienó [33] a sí mismo y tomó la *figura de siervo* (*Knechtsgestalt*)»[34].

Puede verse cómo usa Marx el Nuevo Testamento de manera muy sutil y versada. Toma el dinero como la «inversión» de Cristo, como el Anti-cristo. Mientras Cristo era de «figura divina» y se alienó asumiendo la «figura de siervo», el dinero (en movimiento contrario), siendo de «figura de siervo», se transforma en «dios» (el fetiche). Cristo se humilló, bajó; el dinero sube, se diviniza. Se trata de una inversión. Esta manera «metafórica» de usar temas bíblicos y teológicos, por parte de

---

doble sentido, de producir una «referencia» semántica connotativa más rica (aunque menos precisa).

[31] *Grundrisse*, ed. cast. p. 156; ed. alemana p. 133.

[32] En la traducción de Lutero se usa *Gestalt* para traducir el griego *morfé* (forma). Véase, por ejemplo, el *Nuevo Testamento*, Ed. Paul Pattloch, Aschaffenburg, 1963, pp. 260-261, donde se siguen usando las mismas palabras alemanas. Es decir, Marx está usando «las mismas palabras», es decir, se está refiriendo explícitamente al texto paulino.

[33] Lutero traduce *ekenose* por «entaüssen sich» (es decir, «se alienó a sí mismo»), de donde los maestros de teología de Tuebingen enseñarán a Hegella doctrina de la «alienación», de donde se inspirará Marx para definir su propio concepto de «alienación», que tiene históricamente un origen cristológico.

34 En el Nuevo Testamento citado, p. 261.

Marx, obliga a una atenta lectura oblicua, que exigía una doble competencia: filosófico-económica y teológica, que nunca se daba (ni entre los marxistas, ni entre los antimarxistas prejuiciados apriori contra Marx). Sólo una lectura atenta, abierta, que descubra la lógica del discurso filosófico-económico de Marx podía imaginar esta hipótesis interpretativa.

Por ello, y deseamos dejarlo claro, no es lo mismo el carácter fetichista del capital desde un discurso filosófico y económico-político (I parte del libro), que el desarrollo de un discurso «metafórico», simbólicamente con sentido implícito teológico (II parte). Se trataría de una teología implícita, negativa, «metafóricamente» fragmentaria.

En el inicio de este segundo siglo posterior a la muerte de Marx (desde el 1983), y después de la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989 y de la profunda crisis del socialismo real, los estudios sobre Marx deberán cobrar nueva fisonomía, como frontal crítica de un capitalismo que se pretende triunfante -aunque el 75% del capitalismo mundial, en el «Sur», en el antiguamente llamado Tercer Mundo, gime en la miseria de un proceso de creciente empobrecimiento sin solución en la economía de precios y mercado libre-, pero que en realidad encubre una necrofilia que le es esencial. Marx es el mayor de los críticos teóricos del capital, aun con sus «metáforas» teológicas, y este sería un nuevo aspecto, llamado, opino, a tener enorme relevancia y profunda pertinencia en el próximo futuro.

Por otra parte, concluyo con este libro una re-lectura de la obra de Marx que me ha llevado algunos años[35], lo

[35] Me refiero a mis tres obras anteriores: el comentario a la primera redacción de *El Capital (La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985); a la se-

que me prepara a «usarlo» críticamente contra fetichismos de moda, sean fetichismos filosóficos, económicos, políticos o religiosos (incluso católicos) de nuestro final del siglo XX. Contra las profecías del «fin de la historia» [36] como triunfo del capitalismo, Marx se levanta contra Nietzsche cuando éste escribe:

> «El nihilismo, como síntoma de ello, indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos: que, privados de la moral, ya no tienen ninguna razón para *entregarse*, que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren Poder por su parte, *forzando a los poderosos* a ser sus verdugos»[37].

En efecto, Marx no dirá que «Dios ha muerto»; muy por el contrario, el capital es un «dios» bien vivo y que exige víctimas humanas. Y ante la gigantesca «deuda» («interés» que se paga al «Norte») del «Sur», hoy pareciera más actual que nunca este texto antinietzscheano —«dios» (el «fetiche») vive de la vida de los pobres del mundo—:

> «La total cosificación, inversión y el absurdo [es] el capital como capital [...], que rinde interés compuesto, y aparece co-

gunda redacción: *Hacia un Marx definitivo. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988; y un comentario a la tercera y la cuarta redacciones: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990. Allí hemos expuesto muchas interpretaciones no usuales de la obra de Marx. Aquí expresaremos quizá la más contraria a las interpretaciones corrientes.

[36] Véase Francis Fukuyama, «The End of History», en *The National Interest*, octubre (1989).

[37] F. Nietzsche, *La Voluntad de Poderío*, Edaf, Madrid, 1981, p. 61. Es decir, para Nietzsche, los pobres deben resignarse a la desaparición, a la muerte; no hay esperanza que pueda alentarlos, y una tal Esperanza es «contra-natura». No es extraña la moda nietzscheana, tanto en Estados Unidos como en Europa —y aun en América Latina—.

mo un *Moloch* reclamando el *mundo entero*[38] como *víctima ofrecida en sacrificio (Opfer)* en sus altares»[39].

En este texto tenemos, de «cuerpo entero», a Marx expresando un discurso religioso «metafórico», o una «metáfora» teológica —como se quiera. Y no es el Marx juvenil, es el Marx tardío, de la segunda redacción de *El Capital*, tal como lo expondremos en el capítulo 3.2.

Esta obra, en manos de un psicoanalista, hubiera podido llamarse «El inconciente *religioso* de Marx», es decir, ese inconciente tenía un componente religioso importante, pero el «super-yo» de Marx lo censuraba y sólo atravesaba dicho censor por medio de «metáforas». De todas maneras, esas «metáforas» están en su discurso explícito y pueden analizarse.

---

[38] Es interesante anotar que en este aspecto («el mundo entero») es hoy más pertinente que en el siglo XIX, donde todavía el capitalismo no había llegado al horizonte mismo del «mundo» como totalidad.

[39] *Manuscritos del 61-63*, cuaderno XV, folio 893 (*Teorías del plusvalor*, FCE, México, t. III, 1980, p. 406; MEGA, 11, 3, p. 1460).

ÍNDICE DE ESQUEMAS

I
LA CRÍTICA DEL FETICHISMO

«Estos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia [...] y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la Bestia, o el número de su nombre» (Apocalipsis 17,13 y 13,17; texto citado en *El Capital*, I, cap. 2 [1873])[1].

La descripción diacrónica[2] de la obra de Marx que emprendemos, la dividiremos en tres capítulos. *En el primero*, capítulo 1, trataremos de situar los «lugares» donde aparece el tema del fetichismo o de la religión en

---

[1] Citaremos *El Capital*, y las demás obras de Marx, en el siguiente orden: edición castellana, inglesa y alemana. La cita del texto la hemos extraído de la edición del Siglo XXI, México, t. I/1, 1979, p. 106; ed. inglesa, London, t. I, 1977, p. 90: *Marx-Engels Werke* (MEW), t. 23, p. 101. El texto de Marx está citado en el latín de la Vulgata católica. Ya lo había copiado en los *Grundrisse* junto al texto de Shakespeare sobre el «oro dorado» (*Grundrisse*, Siglo XXI, México, t. 1, 1980, p. 173: Vintage Books, New York, 1973, p. 237; Dietz, Berlín, 1974, p. 148). El tema había sido relacionado con el «dinero como moneda mundial». Cabe destacarse que Engels, años después, cuando en su obra *El libro del Apocalipsis* (1883) se refiere al tema, escribe: «Esta crisis es el gran combate final entre Dios y el Anticristo, como lo han llamado otros. Los capítulos decisivos son el 13 y el 17» (Texto incluido en la obra de Hugo Assmann, *Karl Marx-Engels, Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 326; MEW, 21, p. 11). Engels cita el mismo texto de Marx en *El Capital*, y comenta algo antes: «El cristianismo, como todo gran movimiento revolucionario, fue establecido por las masas» (*Ibíd*., p. 324; p. 10).

[2] Esta I parte es fruto de un seminario dictado del 20 al 25 de agosto de 1984 sobre «Rereading Marx from the perspective of the political militancy in Latin America», en Kerala (India), gracias a la invitación de M. P. Joseph (Social Action Groups) y de E. Deenadayalan (del Delhi Forum), estando, entre los treinta y ocho participantes, Joseph Kottukapally de Pune y Yohan Deva-

la obra del joven Marx (desde 1835 a 1857). *En el segundo* de ellos, capítulo 2, continuaremos la descripción hasta el 1880, ya que el tema del fetichismo y de la religión –como muy pocos otros temas– atraviesa *toda la vida* de Marx, es decir, *toda su obra*; lo cual, desde ya, nos muestra la importancia del mismo. *En el tercero*, capítulo 3, de una manera sistemática, y siguiendo el método que el mismo Marx nos enseña, «de lo abstracto a lo concreto», recorreremos los diversos momentos de su discurso, los diferentes contenidos de su concepto de fetichismo y de religión. En ese capítulo 3, frecuentemente, deberemos explicitar lo implícito en los textos. Pensamos que sin una apretada lectura de los *Grundrisse* hubiera sido imposible esta «re-lectura»[3].

---

nanda de Sri Lanka. A todos ellos dedico la I parte de esta obra en recuerdo de los hermosos días de Mar- Thoma, tierra de los antiguos reinos de Kerala, lugar de las «especias», donde llegaron los siríacos cristianos en las primeras centurias del cristianismo, junto a Cochín, posteriormente colonia portuguesa, holandesa y británica. Tierra de compromiso de los creyentes, en 1984 movilizada por las «agitations» de los «fishermen», preludio de esperanzas mayores. Allí leímos página por página, línea por línea, textos y más textos de Marx, desde el tomo I de la *Collected Works* hasta sus obras póstumas. Esa práctica «textual» nos convenció una vez más de la validez de las hipótesis de una tal «re-lectura», desde la perspectiva política de muchos creyentes latinoamericanos, confirmada por la revolución sandinista, pero que había sido planteada mucho antes por muchos de nosotros.

[3] Véase mi obra ya nombrada: *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985.

1. EL FETICHISMO EN EL JOVEN MARX (1835-1857)

Como ya hemos expuesto este tema en parte en otros trabajos[4], al menos hasta 1857, repetiremos lo dicho, pero resaltaremos nuevos aspectos en vista de la hipótesis fundamental que deseamos probar aquí.

A los fines de la presente exposición, intentaremos describir en la vida intelectual de Marx el tema del fetichismo de tal manera que el lector pueda, desde su biografía, ir comprendiendo las etapas de la constitución de la problemática teórica que deseamos desarrollar. Quizá en otro tipo de investigación fuera conveniente adoptar otra periodización de una vida tan rica en acontecimientos. Sin embargo, no será una pura repetición ya conocida. Se trata, de todas maneras, de un apretado resumen.

---

[4] Hemos ya escrito algunos trabajos biográficos sobre Marx. Véase «Sobre la juventud de Marx (1835-1844)», en *Dialéctica* (Puebla, México), 12 (1982), pp. 219-239; «La religión en el joven Marx (1835-1849», en *Universitarios* (UNAM, México), 205 (1982), pp. 25-31 (ambos se encuentran también en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 159-222). Además, nuestro artículo sobre «Las cuatro

1.1. DE JUDÍO Y LUTERANO CREYENTE A UNIVERSITARIO CRÍTICO (1835-1841)

Marx nace el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, ciudad alemana de origen romano y de larga historia medieval, de una familia paterna judía (llamada Marx-Levi) de antigua tradición rabínica[5] –desde el siglo XV hay rabinos Marx-Levi, y fueron rabinos de Tréveris su abuelo y uno de sus tíos, Samuel Marx, en vida del mismo Marx–[6]. Por motivos políticos, ya que el emperador prusiano deseaba una burocracia homogénea, su padre es obligado a bautizarse luterano, entre 1816 y 1817. El 26 de agosto de 1824 hace lo propio Marx; su madre nunca deseó bautizarse y se mantuvo espiritualmente judía. Parece, sin embargo, que Marx no conoció el hebreo[7]. Como su padre, fue Marx de origen pequeño burgués, de formación en la tradición judía, luterana con influencias pietistas y dentro de la cultura de la Ilustración.

---

redacciones de El Capital (1857-1882»), publicado en diversas revistas (entre ellas Concordia, Aachen, 1991).

[5] Nos estamos refiriendo a Heinrich Marx (1777-1838). Véase sobre este particular Johannes Kadenbach, *Das Religiansverständnis van Karl Marx*, Schoningh, München, 1970, pp. 20*ss*.

[6] Véase Heinz Monz, *Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk*, Trier, 1973, p. 222. «Casi todos los rabinos de Tréveris desde el siglo XVII hasta la emancipación pertenecen a la familia del padre de Karl Marx» (p. 215). Véase Arnold Künzli, *Karl Marx. Eine Psychagraphie*, Wien, 1966, quien llega a escribir que Marx es «comprensible sólo desde la configuración del antiguo destino y del mensaje bíblico del judaísmo» (p. 817). La madre de Marx, Henriette Marx (1788-1863), judía originaria de Holanda, también tiene rabinos entre sus familiares. Su nombre de familia era Pressburg y Pressborck.

[7] Sabemos esto porque posteriormente, en el examen de bachi llerato de 1835, no recibió nota alguna en hebreo (lo que indica que no hizo dicho curso) (Kadenbach, *Op. cit*., p. 273, nota 27).

Marx entró en Tréveris al gimnasio católico de nombre Spee, en recuerdo de un conocido, progresista y crítico político jesuita alemán cuya tumba se veneraba en el colegio. Estudió allí de 1830 a 1835. Sabemos que, de sus 32 compañeros de examen de bachillerato, sólo 7 eran luteranos como Marx (el resto católico). Sólo aprobaron 22 el examen (de los cuales 7 entre ellos llegarán a ser teólogos católicos)[8]. Conocemos sus profesores de religión, especialmente Johann Abraham Küpper, que es el que tuvo probablemente más influencia sobre Marx. Küpper proponía una teología moral cristocéntrica y trinitaria[9], temas que Marx retendrá profundamente.

El primer trabajo que debemos examinar de Marx es de 1835, su examen de religión en el bachillerato: «La unidad del creyente con Cristo según Juan 15,1-14»[10]. Tenemos también otro texto, el examen de alemán, bajo el título de «Reflexiones de un joven al elegir profesión»[11].

Desde sus primeros trabajos –tan antikantianos en ciertos aspectos, como cuando leemos por ejemplo: «la virtud no es [...] el engendro de una dura doctrina de deberes»[12], o: «el hombre más feliz es el que ha sabido

[8] Véase H. Monz, *Karl Marx und Trier. Verhältnisse, Beziehungen, Einflüsse*, Trier, 1964, pp. 92*ss*. y pp. 148*ss*.. Uno de sus compañeros será Mons. Matthias Eberhard, futuro obispo de Tréveris.
[9] Véase I. Kadenbach, *Op. cit*., pp. 25-28.
[10] Hugo Assmann, *Op. cit*., pp. 40-41; MEW EB 1, pp. 598-601.
[11] Véase el texto en *Obras fundamentales*, I, pp. 1-4; MEW EB 1, pp. 591-594.
[12] «Composición escrita sobre religión» (agosto de 1935) (*Sobre la religión*, ed. H. Assmann, p. 42; *Marx-Engels Collected Works* [CW], Lawrence, London, t. I, 1975, pp. 638-639; MEW EB I, p. 600).

hacer felices a los más»[13], que indica un eudemonismo optimista, tan patológico para Kant– podemos ya encontrar un «hilo conductor» en su pensamiento sobre la religión: el tema del «sacrificio» –pietista, por otra parte:

> «Los pueblos antiguos, los salvajes, entre los que la enseñanza de Cristo aún no ha sonado, revelan en el *sacrificio (Opfer) de víctimas a sus dioses*, en el convencimiento de que por el *sacrificio (Opfer)* alcanzarán el perdón de sus pecados, una desazón interior, miedo ante la cólera divina y convencimiento interno de su reprobación»[14].

Considérese atentamente que el ofrecer sacrificio es momento esencial de un falso culto, de un culto a dioses profanos. El tema aparece bajo la pluma de Marx en otros sentidos:

> «La misma religión nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de ofrecerse en *sacrificio (geopfert)* por la humanidad»[15]. «[...] Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán otra cosa que *sacrificios (Opfer)* asumidos en interés de todos»[16]. «Dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él (Cristo) une a nosotros y por quienes también se ha *sacrificado (geopfert)* [...]. Ese amor de Cristo también hace que guardemos sus mandamientos, al *sacrificarnos (aufopfern)* unos por otros»[17].

---

[13] «Examen de bachillerato en lengua alemana», en *Marx-Engels Obras Fundamentales* (OF), FCE, México, t. I, 1982, p. 4; CW, I, p. 8; MEW, EB 1, p. 594.

[14] Hugo Assmann, *Op. cit.*, p. 39; MEW, EB 1, p. 598.

[15] La palabra «sacrificarse», aquí no es usada en su sentido subjetivo (hacer penitencia, producirse dolor), sino en su sentido objetivo: rendir culto, efectuar un ritual. *Opfer*: ofrecer en holocausto, sacrificio.

[16] *Ibíd*. (OF, I, p. 4: CW, I, p. 8; MEW, EB 1, p. 594). Aquí el sentido es subjetivo.

[17] Del examen de religión (*ed. cit*., Assmann, p. 41; CW, I, p. 638; MEW, EB 1, p. 600).

Para el estudiante Marx, el horizonte obligado de la religión es la «vida», vida de Dios en la vida de los hombres –el «vitalismo romántico» de Marx:

> «El joven que inicia su carrera en la *vida* [...] Lo que queremos ser en la *vida* [...] Por un puesto en la *vida* [...] Lo más alto que la *vida* pueda ofrecernos [...] La trayectoria de la *vida* [...] No siempre podemos escoger en la *vida* [...] Hermosos hechos de la *vida* [...] En vez de entrelazarse con la *vida*, se alimentan de verdades abstractas [...] Si somos capaces *de sacrificar la vida (das Leben [...]zu opfern)* [...]»[18].

Un tercer tema central, de origen pietista igualmente, y que tendrá definitiva influencia, es el de la «Comunidad (*Gemeinschaft*)»:

> «Amaría también a los otros sarmientos porque un jardinero les cuida y una raíz les da fuerza. Por eso, la unión con Cristo, desde lo profundo y desde la más viva *comunidad (Lebendigsten Gemeinschaft)* con él, consiste en que le tenemos en el corazón[19] y ante los ojos; mientras nos sentimos poseídos del mayor amor a él, dirigimos nuestro corazón simultáneamente *hacia nuestros hermanos que él une a nosotros*»[20].

Es asombroso que en este texto, que expone el «Fundamento, esencia (*Grund, Wesen*) [...] de la unión de los creyentes con Cristo» –título del examen dado por el profesor luterano de religión de Marx en el gimnasio de Tréveris–, se encuentren ya presagiadas, como claras intuiciones (no conceptos), sus hipótesis fundamentales posteriores: la esencia objetiva y real de la humanidad

[18] Citas de su examen de lengua alemana (OF, I, pp. 1-4; CW, I, pp. 3-8; MEW, EB 1, pp. 591-594).

[19] Obsérvese que Marx hablará frecuentemente, como la tradición judía y bíblica en general, por «órganos»: corazón, ojos, estómago, manos, pies, cabeza; y no por «facultades»: inteligencia, voluntad, sentidos, etcétera.

[20] Examen de religión (ed. Assmann, p. 41; CW, I, p. 638; MEW, EB 1, p. 600).

tiene que ver con un paradigma en cuyo centro está la Comunidad, con la comunicación o circulación *de la vida* (simbolizada por los profetas de Israel, y por Marx, en la «sangre»[21], en relación de ofrenda sacrificial y culto con respecto a la divinidad).

Cabe indicarse que ya en estos primeros textos Marx se refiere al Dios que al hombre «lo sacó *de la nada (aus dem Nichts*)»[22], en clara indicación creacionista.

Queremos, por último, recordar la importancia que da el joven Marx a la «dignidad (*Würde*)» («la mayor *dignidad*», «La *dignidad* es lo que más eleva al hombre», «y sólo puede conferir *dignidad* aquella profesión[23]»), ya que el viejo Marx de *El Capital* colocará la dignidad de la persona del trabajador como criterio ético absoluto en la crítica del capital (y no el «valor», que será un mero producto del «trabajo vivo»).

---

[21] Sobre el concepto de «sangre» en el Antiguo Testamento, pueden consultarse los numerosos diccionarios bíblicos, donde se establece la relación entre la vida (*nefesh*) y la *sangre* (sin sangre, el viviente animal muere). Cf. 2 Samuel 23, 17. Hemos tocado el tema en mi obra *El Humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, p. 27. Más adelante, Marx escribirá todavía: «El Estado [...] debe considerar un miembro *vivo* de la *comunidad (lebendiges [...] Gemeindeglied*), por cuyas venas circula la *sangre* de ésta» (OF, I, p. 259; CW, I, p. 236; MEW, EB 1, p. 121). La «sangre» es para el hebreo, como para el cristiano, la vida. La vida de Cristo –en el examen de bachillerato de Marx– se comunica a la comunidad (en la cuestión posterior del «fetichismo» siempre referirá la fetichización a la relación *social* del trabajo, opuesta al trabajo *comunitario*). En los *Grundrisse* indicará que la circulación del valor es como una «circulación de la sangre» (Siglo XXI, t. II, p. 4; p. 519; Dietz, 1974, p. 416: *Blutzirkulation*). Para Marx, entonces, la sangre-vida del trabajador se sacrificará al fetiche y será transubstanciada, acostumbra a escribir Marx, en la vida-sangre del capital (trabajo «muerto»).

[22] Examen de religión (ed. Assmann, p. 39: CW, I, p. 636; MEW, EB I, p. 598).

[23] «Examen de bachillerato» (OF I, p. 3; MEW, EB I, p. 593).

En la carta del 10 de noviembre del 37, como comienzo de su conocimiento de Hegel, podemos leer:

> «Hay momentos *en la vida* que son como hitos que señalan una época ya transcurrida [...] como las *manifestaciones* de un estado de cosas *esencial* y necesario»[24].

Hay entonces, con Hegel, un nivel esencial, necesario, y otro nivel de las manifestaciones, del aparecer fenoménico, y así:

> «Mi santuario se había desmoronado y era necesario entronizar en los altares a *nuevos dioses*»[25]. «Consumido por la rabia de tener que convertir en ídolo una concepción que odiaba»[26].

Van apareciendo temas que se repetirán al infinito: el altar del sacrificio a los ídolos.

Pero aún más importante es aquello que comenta a su padre:

> «Me puse a andar como un vigoroso caminante, poniendo manos a la obra, que venía a ser un *desarrollo filosófico-dialéctico de la divinidad*, tal como se *manifiesta* en cuanto concepto en sí y en cuanto religión, naturaleza e historia»[27].

Ya veremos cómo desarrollará dialécticamente el

---

[24] OF, I, p. 5: CW, I, p. 10: MEW, EB I, p. 3. Marx usa la palabra técnica hegeliana: «... zur Erscheinung eines wesentlich...». La «manifestación» de la «esencia» será para Marx el marco filosófico de referencia definitivo (hasta los últimos manuscritos de *El Capital* en 1878).

[25] OF, I, p. 10: CW, I, p. 18: MEW, EB 1, p. 8. En *El Capital* I, cap. 24, 6, hablará igualmente de los «viejos ídolos de Europa».

[26] *Ibíd*. (OF, I; CW, I, p. 19; MEW, EB 1, p. 9).

[27] *Ibíd*. (OF, I, p. 10; CW, I, p. 18; MEW, EB 1, p. 9), Es de notarse la expresión: «concepto (*Begriff*)» de la divinidad y «desarrollo» dialéctico.

concepto de la divinidad tal como se manifiesta en la realidad del capitalismo –desde el 1857 en adelante–.

La tesis doctoral de 1841 merecería un trabajo aparte, pero sólo queremos recordar una frase:

> «Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías [...] ¿No ha reinado el antiguo Moloch? El Apolo délfico ¿no era una potencia concreta en la vida de los griegos?»[28].

Así aparece por primera vez Moloch, el dios de los ammonitas, al que le sacrificaban en holocausto principalmente niños[29], y Marx lo sabía muy bien, ya que años después escribirá:

> «Es sabido que los señores de Tiro y Cartago no aplacaban la cólera de los dioses *sacrificándose* ellos mismos, sino comprando niños *a los pobres* para arrojarlos a los brazos ígneos de Moloch»[30]. «El pobre niño –refiriéndose Marx a su propio hijito Heinrich Guido, muerto antes de un año en su pobrísimo y frío departamento de dos habitaciones, en Londres– ha sido un *sacrificio (Opfer)* a la *Misere* burguesa»[31].

Es decir, Marx consideró a su *propio hijo* (hijo de un

---

[28] 0F, I, p. 69; CW, I, p. 104; MEW, EB 1, p. 371. En este texto sobre Moloch, Marx tachó las siguientes palabras: «a quien se le ofrecen en *sacrificio hombres (Menschenopfer)*».

[29] También es citado en los *Grundrisse* (p. e. t. II, p. 133; p. 199; p. 113), y frecuentemente en *El Capital*, como veremos. En el Antiguo Testamento considérese Levítico 18,21: «No ofrecerás en sacrificio al hijo tuyo a Moloch por el fuego». Igualmente en 2 Samuel 12,30; Jeremías 32,35; Sofonías 1,5; y en el Nuevo Testamento: Lucas 20,2-5. Bajo el nombre de Malcom aparece en 1 Reyes 11,7; 2 Reyes 23,13; Jeremías 49,1 y 3. Marx usará también el término Baal (cfr. Jueces 6,25-32; 1 Reyes 16,31; Oseas 2,15, etcétera).

[30] «Agitación contra Prusia...», marzo de 1855 (MEW, 11, pp. 132-133; cuando no haya traducción castellana o inglesa, deberemos remitir directamente a la edición alemana).

[31] Carta a Engels del 23 de noviembre de 1850 (MEW, 27, p. 144).

pobre) un sacrificado al dios Moloch: la sociedad burguesa en su conjunto. Marx no confunde los «nombres» que la tradición judía da a los ídolos: Moloch es objeto de sacrificio de niños por fuego; Mammón, en cambio, sólo en boca de Jesús (sin conocerse en el Antiguo Testamento), es el dinero, el oro.

Permítasenos aquí un comentario como anticipación de temas que aparecerán frecuentemente en el futuro. Yahveh, el Dios de Israel, era un Dios sumamente celoso:

> «Si tu hermano, hijo de tu padre o hijo de tu madre, tu hijo o tu hija, la esposa que reposa en tu seno [...] trata de seducirte en secreto diciéndote: 'vamos a servir a otros dioses' [...] le apedrearás hasta que muera, porque trató de apartarte de Yahveh, tu Dios, el que *te sacó de Egipto, de la casa de la esclavitud*. Y todo Israel sepa, tendrá miedo y dejará de cometer este mal en medio de ti» (Deuteronomio 13,7-12)[32].

Nos explica el experto exégeta latinoamericano del pensamiento hebreo:

> «Yahveh se presenta abiertamente y sin subterfugios: es el Dios verdadero por ser el *Dios de la liberación*. Su manifestación por excelencia fue en la lucha contra el faraón en Egipto. Pero, ¿quién es Baal[33] y por qué aparece en la tradición como el archienemigo de Yahveh? Es lógico suponer que el enemigo del Dios de la liberación sea el dios que legitima la dominación. Y veremos más adelante que Baal fue efectivamente el dios de los dominadores»[34].

---

[32] Véase Jorge Pixley, «Antecedentes bíblicos de la lucha contra el fetichismo», en *Marxistas y cristianos*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1984, pp. 51-74.

[33] De él nos hablará posteriormente Marx, como veremos.

[34] *Ibíd.,* p. 57. En efecto, «Baal era un dios de la fertilidad, y se le rendía un culto orgiástico. Dice el profeta Oseas: 'Haré cesar el regocijo, sus fiestas, sus novilunios, sus sábados y todas sus solemnidades. Arrasaré su viñedo y su higuera, de los que decía: *ellos son mi salario, que me han dado mis amantes'* (Oseas 2,13-14)» (*Ibíd*., pp. 57-58). «El fondo de la cuestión era una lucha de

El joven estudiante, bajo el influjo de la personalidad de Bruno Bauer, comienza una crítica del fetichismo de la religión hegeliana desde la «autoconciencia» baueriana, después considerada como idealista y por ello todavía hegeliana.

1.2. CRÍTICA A LA CRISTIANDAD Y EL ORIGEN DE LA CUESTIÓN DEL FETICHISMO (DE 1842 A OCTUBRE DE 1843)

Marx, todavía no socialista, pequeño burgués demócrata radical, defiende la libertad en general, la libertad de prensa en particular, ante el Estado autoritario, policíaco, y en la línea crítica de los pietistas. Acontece, entonces, que es un «Estado cristiano», una *Cristiandad*[35]

---

clases –dice Pixley–. Yahveh representaba los intereses de los campesinos, cuyo proyecto era repudiar la dominación del Estado asiático. Baal, detrás de su atractiva máscara como donante de la abundancia, legitimaba los intereses del Estado, que en las sociedades de Palestina constituía la clase dominante» (p. 62). Pero posteriormente, el culto orgiástico de Baal se introdujo en el mismo culto de Yahveh (la inversión de la que hablará Marx también). Había entonces que discernir en el culto a Yahveh el culto fetichista de Baal: «Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, no me gusta el olor de vuestras reuniones solemnes. ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas! ¡Que fluya, sí, el juicio como agua y la justicia como arroyo perenne!» (Amós 5,21-24). Termina Pixley excribiendo: «La lucha contra la mistificación de la dominación de unos sobre otros *no comenzó cuando Marx desenmascaró al fetiche del capital*. Antes que hubiera acumulación capitalista, Jesús había dicho: *no podéis servir a dos señores, no podéis servir a Dios y a Mammón* (Lucas 16,13)» (Ibíd., pp. 72-73). Véase la obra de Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia*, Edición privada, México, 1970, p. 63*ss*.

[35] Cfr. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, pp. 350-415: «El problema de la Cristiandad». Sobre la Cristiandad, véase mi «Introducción» a la *Historia General de la Iglesia en América Latina,* Sígueme, Salamanca, I/1, 1983, pp. 76*ss*.

prusiana, luterana –tal como, por ejemplo, había debido situarse Kierkegaard en Dinamarca–. Antes de entrar en tema, y ya en el artículo sobre la censura, leemos:

> «Estamos ante un aparente liberalismo, que se presta a hacer concesiones y ofrece en *sacrificio* a las personas (*Personen hinzuopfern*) [...] para mantener en pie la cosa (*die Sache*) [...] Lo que es un encono cósico (*sachliche*) se toma contra las personas. Con un simple cambio de personas se cree hacer mudar la cosa. Se desvía la mirada de la censura para hacerla recaer sobre algunos censores»[36]. «Se parte de una opinión totalmente invertida (*verkehrten*) y abstracta de la verdad misma»[37].

Es ya conceptualmente el tema del fetichismo como «inversión»: la persona es tomada como cosa, y la cosa como persona.

De inmediato Marx se dirige a plantear la cuestión de la religión de dominación, luterana, desde la tradición crítica pietista. En cuanto la «religión es el *fundamento* del Estado»[38], la *crítica del Estado* supone la crítica a su fundamento: la religión hegemónica. Para ello, Marx distingue entre «los principios generales de la religión»[39], como «esencia» (*Wesen*), de su «manifestación (*Erscheinung*)», determinación particular, concreta. El cristianis-

[36]OF, I, p. 150; CW, I, pp. 110-111; MEW, 1, p. 4. Esto nos hace pensar en la futura expresión del fetichismo en *El Capital*, I, cap. 1,4: «...como relaciones *cósicas (sachliche)* de las personas...». La inversión en la que consiste el fetichismo.

[37] *Ibíd*. (OF, I, p. 155; CW, I, p. 113; MEW, 1, p. 7).

[38] Expresión de Hegel en *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, C, III (*Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. XVI, 1969, pp. 236-237), que Marx cita en «El Editorial del Nr. 179...» (OF, I, p. 224; CW, I, p. 188; MEW, 1, p. 90).

[39]OF, I, pp. 155-156; CW, I, pp. 116-117; MEW,.1, pp. 10-11: «...die allgemeinen Grundsätze der Religion, auf ihr Wesen... Erscheinung des Wesen...». Cfr. *Ibíd*. (OF, I, p. 168; CW, I, p. 130; MEW, 1, p. 23).

mo luterano, como religión positiva hegemónica, sería una de las «manifestaciones» de la religión en general. Marx no ataca aquí la religión cristiana en general, ataca a la *Cristiandad* como confusión entre el Estado policíaco y la religión cristiana:

> «La *confusión* del principio político con el principio religioso-cristiano ha pasado a ser una confesión oficial [...] Vosotros queréis un *Estado cristiano* [...] Queréis que la religión ampare a lo terrenal [...] Entendéis por religión el culto de vuestro poder absoluto y vuestra sabiduría de gobierno [...]»[40].

Y Marx comenta, en concordancia con la tradición cristiana profética, crítica, pietista, de liberación:

> «¿Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado? Leed la obra de San Agustín *De civitate Dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo [...] volved y decidnos cuál es el *Estado cristiano*...»[41].

Aquí Marx critica duramente a la Cristiandad, desde el «Estado teocrático judío» –tan atacado por los profetas de Israel–, hasta el «Estado bizantino» –origen histórico de la Cristiandad, criticada por el pietismo ante el luteranismo dominante y por Kierkegaard en Dinamarca en el mismo momento–. Pero rápidamente se produce la transición del tema del Estado al del dinero, cuestión nueva para Marx:

> «¿O acaso cuando decís que hay que dar al César lo del César y a Dios lo de Dios, no consideráis como Rey y *Prínci-*

---

[40] *Ibíd.* (OF, I, pp. 156-157; CW, I, pp. 117-118; MEW, 1, pp. 11-12).

[41] Del artículo citado «El Editorial del Nr. 179 de la Gaceta de Colonia», en OF, I, pp. 233-235; CW, I, pp. 198-200: MEW; 1, pp.100-103.

> *pe de este mundo*[42], no sólo al Mammón de oro[43], sino también [...] a la libre razón?»[44].

Junto a Moloch aparece ahora el otro nombre del ídolo: Mammón. Marx adopta la posición de los profetas de Israel, explícitamente, ya que se compara como periodista a ellos, presentándose como «polilla para Judea y larva de carcoma para Israel» –referencia al texto del profeta Oseas 4,12, cambiando Efraín por Judea y Judea por Israel (pareciera que Marx cita de memoria y se equivoca)–[45]:

> «La provincia tiene el derecho de crearse [...] estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los *fetiches*, que se trata de dioses salidos *de sus manos»*[46].

Es la primera vez que toca el tema, y ya no lo abandonará hasta el fin de sus días. Si Moloch es a quien se le ofrecen vidas en sacrificio, si Mammón es el dinero, el Fetiche es obra o producto de las manos del hombre mismo, objetivando en él su propio poder:

> «La fantasía de los apetitos hace creer al adorador *del fetiche* que una cosa inanimada abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos»[47].

---

[42] El «Príncipe de este mundo» (Juan 12,31) es un tema siempre presente en las «metáforas» de Marx. Es el «Señor del mundo» (Véase mi obra *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986, cap. 2.10: «*El Príncipe de este mundo*»).

[43] Sólo en el Nuevo Testamento aparece el tema de Mammón (Lucas 16,9,11 y 13; Mateo 6,24): «No podéis servir a Dios y a Mammón». Mammón significa, el oro, el dinero. Más adelante trataremos el tema (capítulo 5.2).

[44] OF, I, p. 233; CW, I, p. 147; MEW, 1, p. 42.

[45] «Los debates de la VI Dieta renana» (OF, I, p. 184; CW, I, p. 144; MEW, 1, p. 40).

[46] *Ibíd*. (OF, I, p. 187; CW, I, p. 147; MEW, 1, p. 42).

[47] Art. sobre «El Editorial...» (OF, I, p. 224; CW, I, p. 189; MEW, 1, p. 91).

De los muchos textos que Marx debió conocer en la Biblia sobre este tema, no pudo dejar de inspirarse en el Salmo 115 (114), que profiere en defensa de Israel contra los fetiches extranjeros:

> «Sus ídolos, en cambio, son plata y oro, *hechos de la mano* de los hombres, tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen [...]»[48].

El tema cobra todo su sentido en el magnífico artículo sobre «Debates sobre la ley castigando los robos de leña», donde Marx plantea la «metáfora» de la leña o madera, propiedad privada de los poderosos, a la que los campesinos son sacrificados:

> «Existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los ídolos de madera triunfarán, ofreciéndose a ellos en *sacrificio a los hombres (Menschenopfer*)»[49].

Marx no podía dejar de tener en mente el texto de Isaías 44,15:

> «A la gente le sirve de leña, toman para calentarse y también para cocer pan; pero él hace un dios y lo adora, fabrica una imagen y se postra ante ella».

En el *Cuaderno de Bonn*, de 1842, vemos los apuntes sobre este tema, que se lo había sugerido Charles Debrosses, en su obra *Sobre el culto de los dioses fetiches* (edición de Berlín, 1785)[50], y Marx retorna la pala-

---

[48] Cfr. Isaías 40,18-29; 44,9-20; etcétera. En especial Exodo 32,31.

[49]0F, I, p. 250; CW, I, p. 226; MEW, 1, p. 111.

[50] «Cuaderno de Bonn» (1842) (OF, I, p. 540; MEGA, IV, 1 [1976], pp. 320-333). Marx anota: «Fetisch von den nach Senegal handelnden Europäern erdacht, nach dem portugiesischen Worte *Fetisso*, d.h. eine bezauberte, göttliche Sache, von Fatum, fari. 'Die Priester wehen den Fetisch', S.11» (MEGA, IV, 1, p. 320). Marx toma como ejemplos hechos de Yucatán, Cozumel y Copal y allí anota Marx el texto de Bartolomé de las Casas sobre el oro

bra y el concepto «fetiche» –del portugués *fetiço*: «hecho» de la mano del hombre– en su discurso teórico esencial posterior, por adecuarse dicho concepto de fetiche a un doble proceso: ser fruto del trabajo del hombre, objetivación de su vida, y constitución de dicha objetivación como un Poder autónomo extranjero, ajeno.

Marx ha pasado así de la crítica *política* del Estado cristiano luterano, a la crítica *económica* del fetichismo.

1.3. ORIGEN DE LA CRÍTICA ANTIFETICHISTA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA (DE OCTUBRE DE 1843 A 1844)

Pareciera que la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, y al menos la primera parte de *La cuestión judía*, las escribió Marx en Kreuznach antes de trasladarse en exilio a París. Son obras presocialistas (precomunistas)[51] y pertenecientes al período del peque-

---

como fetiche de los españoles en Cuba: «Die Wilden von Cuba hielten das Gold für den Fetisch der Spanier» (MEGA, p. 322), de donde lo toma para su artículo sobre el robo de la leña en 1842, del «oro como fetiche en Cuba» (Cfr. OF, I, p. 283; CW, I, pp. 262-263; MEW, 1, p. 147). Pienso que Marx no sabía que se trataba de un texto de Bartolomé, que tuvo clara conciencia en pleno siglo XVI de la idolatría de la Modernidad naciente. El texto se encuentra en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, «De la Isla de Cuba», en *Obras escogidas*, BAE, Madrid, t. V, 1958, p. 142. Marx, en todo este «Cuaderno de Bonn», se ocupa sobre la religión comentando las obras de C. Meiners, *Crítica histórico-general de las religiones*, donde estudia diversos tipos de sacrificios a los dioses; J. Marbeyrac, *Tratado moral de los Padres de la Iglesia*; C. Bottiger, *Ideas sobre mitologías artísticas*; etcétera.

[51] Véanse las obras de Otto Maduro, *La cuestión religiosa en el Engels pre-marxista*, Monte Avila Editores, Caracas, 1981 (en especial «Crítica del Estado cristiano», pp. 188ss., y «Marxismo y religión», *Ibíd.,* p. 466; p. 149; p. 350).

ño burgúes radical y democrático –cuestión esencial a tenerse en cuenta, ya que no es el socialismo su marco de referencia, sino todavía posiciones burguesas-reformistas en el tema de la religión.

En esta época presocialista, «el comunismo es una abstracción dogmática [...] (y) la religión y luego la política constituyen temas que atraen el principal interés de la Alemania actual» –de la carta a Ruge, desde Kreuznach en septiembre de 1843–[52].

Los temas de la *Introducción*, quizá los más utilizados en la cuestión de la religión por los marxistas posteriores (siendo textos presocialistas), siguen siendo políticos (menos la última página que correspondería al período de París):

> «La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin en Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica [...] El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión [...] La religión (es) una conciencia del mundo invertida [...] La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real [...] La religión es opio del pueblo [...] La crítica de la teología (se trueca) en la crítica de la política»[53].

Evidentemente, Feuerbach estaba detrás de más de una expresión:

> «La crítica de la religión desemboca en el postulado de que el hombre es la suprema esencia para el hombre»[54].

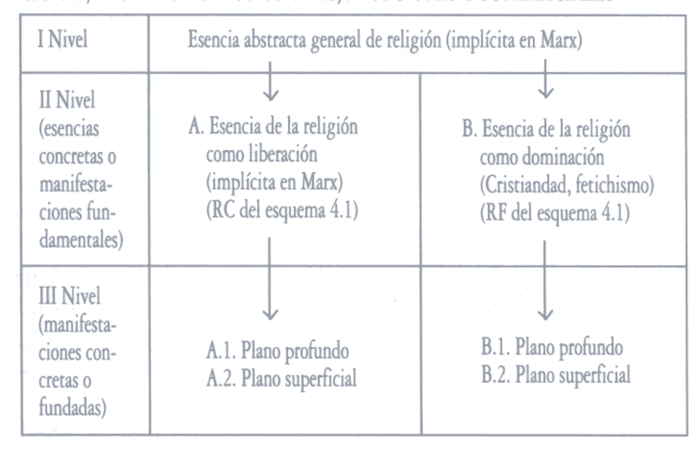
---

[52] OF, I, p. 458; CW, III, pp. 142-143; MEW, 1, p. 344.

[53] OF, I, pp. 491-491; CW, III, pp. 175-176; MEW, 1, pp. 378-379.

[54] *Ibíd*. (p. 497; p. 182; p. 385). De su influencia feuerbachiana de esta época escribirá el «viejo» Marx, el 24 de abril de 1867: «el culto a Feuerbach produce en uno un defecto muy humorístico» (MEW, 21, p. 290). Marx sabía hacer autocrítica hasta con humor.

Esquema 1.1
DIVERSOS NIVELES DE LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN Y SUS MANIFESTA.
CIONES, ABSTRACTAS Y CONCRETAS, PROFUNDAS Y SUPERFICIALES



I Nivel	Esencia abstracta general de religión (implícita en Marx)	
II Nivel (esencias concretas o manifesta-ciones fun-damentales)	A. Esencia de la religión como liberación (implícita en Marx) (RC del esquema 4.1)	B. Esencia de la religión como dominación (Cristiandad, fetichismo) (RF del esquema 4.1)
III Nivel (manifesta-ciones con-cretas o fundadas)	A.1. Plano profundo A.2. Plano superficial	B.1. Plano profundo B.2. Plano superficial

Si se comprende que toda esta crítica se levanta contra la religión *como la entendía Hegel*, contra la religión *de dominación* o Cristiandad, nada tendrá que objetar el creyente cristiano crítico o de liberación; más aún, estará de acuerdo fundamentalmente hasta con las expresiones explícitas de Marx.

En *La cuestión judía*, el asunto sigue siendo el «Estado cristiano»[55], pero la exigencia de la «abolición de la religión en general»[56], tanto del cristianismo como del judaísmo, como manifestaciones concretas de la esencia abstracta (*Niveles II.B y III.B* del esquema 1.1), nos permitirá iniciar la distinción de diversos planos.

Cuando Marx se está refiriendo a la «abolición de la religión en general», en concreto –dada la crítica feuerbachiana contra Hegel, y la crítica antihegeliana contra

[55] OF, I, p. 463; CW, I, p. 146; MEW, 1, p. 347.
[56] *Ibíd*. (p. 466; p. 149; p. 350).

la Cristiandad o el judaísmo– se trata de una religión en su esencia general «como dominación», como justificación del Estado. Marx se sitúa siempre en el *Nivel II.B* del esquema 1.1, pero no vislumbra (aunque hay indicaciones positivas, como veremos), ni por ello niega la esencia absolutamente abstracta de la religión (*Nivel I*)[57] (como la relación abstracta de la persona y el Absoluto, sea el que fuere) y su posible manifestación concreta: la esencia general de la religión como liberación (*Nivel II.A*)[58]. Aquí sólo queríamos indicar que la abolición de la religión, en *La cuestión judía*, es la abolición de una determinación, de una esencia general *concreta*, de un fenómeno de lo que expondremos después como la religión en su nivel esencial más abstracto todavía.

Habiendo llegado Marx a París en octubre de 1843, realiza ahora su primera declaración de ateísmo: la negación del «dios» de una tal religión *de dominación* (en esta religión, la persona se «reconoce a sí misma mediante un rodeo, valiéndose de un medio»)[59]. La proclamación de «ateo», sin la afirmación y la realización de una persona realmente libre, no es suficiente. Suficiente es «el Estado político pleno, por su esencia, la vida genérica del hombre»[60], con lo que Marx se nos manifiesta todavía en algo hegeliano, aunque crítico, gracias a Bauer y Feuerbach, pero sufriendo igualmente sus limitaciones.

Habiendo entonces llegado a París, trabando contac-

---

[57] Considérese el esquema 4.1 (capítulo 4, *supra*), la «Religión Crítica» (RC), explícitamente considerada por Marx.

[58] Lo que llamaremos la «Teología *metafórica*» de Marx (en el capítulo 4, *supra*) se ocupa implícitamente de la «religión de la vida cotidiana».

[59] OF, I, p. 469; CW, III, p. 152; MEW, 1, p. 353.

[60] *Ibíd*. (p. 153; p. 354).

to con la clase obrera industrial y habiendo leído el artículo de Engels: «Esbozo de una crítica de la economía política»[61], se produce la *ruptura* –palabra de Marx y no aquí de Althusser– a finales de 1843 o comienzo de 1844:

> «Intentemos *romper (zu brechen*) la formulación *teológica* del problema. Para nosotros, el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: es el problema del elemento *social* específico que es necesario vencer para superar el judaísmo»[62].

De pronto Marx realiza una *inversión completa*, y de una crítica *teológica* baueriana (obsérvese que para Marx el problema había sido *teológico*) contra la religión positiva en favor de un Estado como expresión del hombre genérico según Feuerbach, ahora lanza una crítica económica contra la religión práctico-fetichista en favor del proletariado[63]. Ruptura epistemológica, aunque permanencia y maduración de intuiciones que comienzan a construirse como categorías:

> «No busquemos el misterio del judío en su religión, busquemos el misterio (*Geheimnis*) de su religión en el judío real [...] ¿Cuál es el culto mundano (*weltliche Kultus*) que el judío practica? La *usura*. ¿Cuál su dios mundano? El *dinero*»[64].

Ahora, contra lo dicho antes, no es necesario abolir la religión para intentar un Estado libre, ahora es necesa-

---

[61] Ed. castellana en *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1966, pp. 3*ss*.; CW, III, pp. 418*ss*.; MEW, 1, pp. 499*ss*.

[62] *La cuestión judía*, II (OF, I, p. 485; CW, 111, p. 169; MEW, 1, p. 372).

[63] El movimiento pietista de Wuerttemberg, en la posición de un Spener por ejemplo, no podía confiar en un Príncipe o Rey elegido por Dios, sino en un «Pueblo consagrado», que debía actuar para lograr el «Reino de Dios en la tierra». La secularización de dicho principio histórico bien podría ser el proletariado. Véase L. Dickey, *Op. cit*., pp. 72-74.

[64] *Ibíd*. (p. 485; pp. 169-170; p. 372). En el capítulo 4 trataremos sistemáticamente las cuestiones aquí sólo indicadas.

rio «acabar con la esencia empírica» (económica)[65] de la religión, y el judaísmo como religión de dominación quedaría aniquilado. Y esto, porque:

> «El dinero es la esencia alienada (*entfremdete*) –como pensaba Moses Hess[66]– de su trabajo y de su existencia, y esa esencia ajena lo domina y es adorada por él»[67].

---

[65] *Ibíd*. (p. 490; p. 170; p. 377).

[66] En su obra *Ueber das Geldwesen*, publicado entre otros estudios en el *Rheinische Jahrbücher zu gesellschaftlichen Reform* por Hermann Pütmann, C. B. Leste, Darmstadt, 1845, Moses Hess expresa muchas de estas ideas. «La vida es intercambio de vitalidad productiva» (p. 2). Hess llama la atención sobre el «cuerpo (*Körper*) de todos los seres vivos (*lebendigen Wesens*)» (*Ibíd*.) como el lugar orgánico del intercambio; pero como un «cuerpo social (*sozialen Körpern)*» (p. 3). «Cada persona individual se comporta aquí como conciente y como individuo práctico conciente en el ámbito del intercambio de su vida social (*gesellschaftfichen Lebens*) [...] Ella se comporta con el cuerpo-social (*Gesellschaftskörper*) como un miembro singular [...] Ellas mueren cuando se aíslan unas de otras [...] Su vida real consiste solamente en el intercambio mutuo de su vitalidad productiva, sólo en la mutua interacción, sólo en la conexión con el Cuerpo social» (p. 3). Y todo esto como intercambio con la atmósfera y la tierra (una filosofía ecológica, diríamos hoy), y como culminación geológica y vital-evolutiva. «La persona ofrece en sacrificio con conciencia su vida individual por la vida comunitaria, si se produce una contradicción entre ambas [...] El amor es más poderoso que el egoísmo» (p. 9). Para Hess, por naturaleza, el individuo muere, pero no la especie (*Gattungswesen* de Feuerbach); mientras que, opina Hess, el cristianismo promete a cada individuo la vida eterna. Y, en este sentido, «el Cristianismo [de dominación o fetichizado] es la *teoría*, la lógica del egoísmo» (p. 10). De manera que ahora el individuo no es para la «especie», sino la «especie» para el individuo, y por ello «debe crearse también un mundo práctico invertido (*verkehrte Welt*)» (p. 10). Y es aquí donde aparece el dinero como garantía del individuo ante la especie: «Lo que es Dios para la vida teórica, lo es el Dinero para la vida práctica del mundo invertido» (p. 10). Y desde el punto 5, pp. 11*ss*., Hess escribe unas páginas que tendrán enorme influencia en el pensamiento de Marx, y que tienen igualmente gran pertinencia en el presente, si tradujéramos a nuestra realidad lo que se decía en el siglo XIX.

[67] *Ibíd*. (p. 487; p. 172; p. 375).

Tenemos ya explícita, aunque no desarrollada, la categoría de «fetichismo» en su sentido económico definitivo. Marx se apoya, y con ello se coloca en su tradición, en la intuición de Thomas Münzer, así como también reconocerá a Lutero por su acierto sobre la cuestión del dinero, el préstamo a interés, etcétera. Paradójicamente, Marx torna «religiosa» (torna objeto de crítica religiosa con categorías *intrínsecamente* religiosas: tales como «el dinero es el celoso Dios de Israel») a la economía política que acaba de descubrir.

Y, por ello, no se trata ya de la cuestión del Estado libre (del pequeño burgués radical de la primera parte de *La cuestión judía*), sino de la cuestión del saber articularse a lo que realmente puede ser «la recuperación total de hombre [...]: el proletariado», en la página que ciertamente debió agregar al final de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en París[68].

El último texto citado de *La cuestión judía* es un buen resumen anticipado y explícito del tema que nos ocupa en los *Cuadernos de París* y en los *Manuscritos del 44*. El fetichismo será la esencia alienada del hombre como negación de la comunidad:

> «Lo que fue dominio de una persona sobre otra es ahora dominio general de la *cosa* sobre la *persona*, del producto sobre el productor»[69]. «La economía política concibe a la comunidad de hombres, a su esencia humana en acción, a su

---

[68] Esta página, pensamos que fue agregada en París en 1844, comienza con la pregunta: «¿Dónde reside pues la posibilidad positiva de la emancipación alemana?» (OF, I, pp. 501-502; CW, III, pp. 186-187; MEW, 1, p. 390). Volveremos sobre esta «posibilidad positiva (*positive)*», fuente de la negación de la negación, el momento analítico por excelencia, la contradicción total en la pobreza radical del proletario antes de serlo.

[69] *Cuadernos* de París (1844), Era, México, 1974, p. 146 (MEGA, I, 3, p. 540).

> complementación en la vida genérica, en la verdadera vida humana, bajo la forma del intercambio y el comercio»[70]. «Mi trabajo sería expresión vital libre, por tanto goce de la vida. Bajo las condiciones de la propiedad privada es enajenamiento de la vida [...] Mi trabajo no es vida»[71].

Desde sus primeros estudios económicos, Marx descubre la esencia alienada del trabajo como muerte del trabajador y producción por sus propias manos de su opuesto, su enemigo, el fetiche, como sacrificio:

> «[...] El capital *muerto (tote)* va siempre al mismo paso y es indiferente a la real actividad individual [...] El obrero sufre en su existencia y el capitalismo en la ganancia de su Mammón *muerto (toten Mammons*)»[72]. «[...] sólo mediante el *sacrificio (Aufopferung)* de su cuerpo y de su espíritu (del obrero) puede saciarse [...]»[73]. «El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *Poder (Macht)* independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cósico (*sachlich*)»[74].

Marx resume todo lo dicho de la siguiente manera:

> «Respecto al trabajador que, mediante el trabajo, se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la *vitalidad* como *sacrificio (Aufopferung) de la vida*, producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un Poder extraño»[75].

Desde una religión de dominación, la doctrina de la

---

[70] *Ibíd.* (p. 138; p. 536).
[71] *Ibíd*. (p. 156; p. 547).
[72] *Manuscritos económicos políticos de 1844* (Alianza, Madrid, 1968, p. 53; CW, III, pp. 236-237; MEW, EB 1, pp. 472-473).
[73] *Ibíd*. (p. 55; p. 238; p. 474).
[74] *Ibíd*. (p. 105; p. 272; p. 511).
[75] *Ibíd*. (p. 119; p. 281; p. 522).

creación sería una reafirmación de esa pérdida, de esa dependencia, y por ello Marx la rechaza aquí[76]. Esta posición será modificada en el Marx tardío. Por otra parte, la negación de un tal «dios», es la cuestión del ateísmo:

> «El ateísmo, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, *carece ya totalmente de sentido*, pues el ateísmo es la negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación [...] Es autoconciencia *positiva* no mediada por la superación de la religión»[77].

Es decir, desde este momento en adelante el ateísmo no es más necesario; el socialismo es la superación práctica de tal ateísmo. Esta es la posición definitiva de Marx sobre la cuestión, y por ello nunca aceptará en el futuro un ateísmo militante, por lo que lo atacará Bakunin en su momento:

> «El comunismo es la figura necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí *no es una meta del desarrollo humano*, la figura de la sociedad humana»[78].

El comunismo como horizonte exigido desde una situación fetichizada es un límite, un horizonte contrafáctico, una idea regulativa, un concepto utópico o aun el contenido de una «económica trascendental»; no es un momento o figura de la historia. Contra esa utopía se levanta el fetiche, Mammón, el dinero:

> «El dinero es el vínculo que me liga a la vida humana, que

---

[76] Cfr. *Ibíd*. (pp. 255-256; pp. 304-305; pp. 544-545).
[77] *Ibíd*. (p. 156; p. 306; p. 546).
[78] *Ibíd*.

> liga la sociedad [...] Es la *divinidad visible (sichtbare)*[79] [...] Es la prostituta universal [...es] la *fuerza divina* en que radica la esencia genérica alienada (del hombre) [...] Es el *Poder* enajenado de la humanidad»[80].

Aquí ya tenemos una idea concreta y exacta del demonio, de satán. Es una «fuerza divina», un «Poder», una «Divinidad visible. Y de todo esto la economía política «no nos proporciona ninguna explicación»[81]. De todas maneras, deberemos esperar prácticamente hasta los *Grundrisse* y las redacciones posteriores de *El Capital*, para poder estudiar el «desarrollo» del concepto de fetichismo, en su momento negativo, tal como lo había ya planteado explícitamente en los *Manuscritos del 44*, como crítica religiosa antifetichista del capital, de la economía política capitalista.

1.4. CRÍTICA DEL IDEALISMO RELIGIOSO (1844-1846)

Teniendo en cuenta la etapa definitiva del pensamiento de Marx sobre el fetichismo, este momento –que se transforma después en el fundamento teórico de la religión como ideología– no tiene tanta importancia. En realidad es una autocrítica de la propia etapa baueriana de Marx. La religión de dominación, la de la Cristiandad prusiana o de la teología baueriana, plantea un falso problema. El problema real es el fetichismo (porque es la religión práctico-efectiva, momento fundante del capita-

---

[79] Recuérdese que en la tradición de Israel Dios es el trascendente; una divinidad «visible» es satánica, idolátrica; no puede ser Dios.

[80] *Ibíd*. (p. 179; pp. 324-325; p. 565).

[81] *Ibíd*. (p. 104; p. 271; p. 510).

lismo) o la praxis que realiza el mundo material (de los productos, necesidades de la vida humana). Desde este horizonte encontramos, sin embargo, algunos elementos útiles:

> «Para poder convertir el amor en el Moloch, en el demonio corpóreo –agrega Marx–, el señor Edgar empieza convirtiéndolo en un dios. Y una vez convertido en dios, es decir, en un objeto teológico, cae naturalmente bajo la crítica de la teología, aparte de que, como es sabido, Dios y el diablo no andan nunca muy lejos el uno del otro»[82].

No deje de tomarse en cuenta esta referencia al «demonio corpóreo», donde se cifra la hipótesis central a ser probada en este nuestro trabajo. Es igualmente interesante, a nuestros fines, el ataque que lanza Marx contra el materialismo ingenuo, ya que dicho materialismo será el que se imponga en la etapa estalinista a partir de 1930:

> «El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la *materia (Stoff)* en que su trabajo se realiza, en que la obra, con la que y por medio de la que produce»[83] –había dicho en los *Manuscritos del 44*–.

Esta *materia* tiene un sentido productivo (objeto de trabajo), y no se opone a una conciencia intuitiva (como para Politzer o Konstantinov):

> «La falla fundamental de todo el materialismo precedente [...] reside en que sólo capta el objeto, la realidad, lo sensible, bajo la forma objetiva o como objeto de intuición, no como *actividad humana* sensible, práctica; no de un modo subjetivo (*subjektiv*) [...]»[84].

---

[82] *La Sagrada Familia* (Grijalbo, México, 1967, p. 86; CW, IV, pp. 20-21; MEW, II, p. 21).

[83] *Manuscritos del 44* (OF, I, p. 107; CW, III, p. 273; MEW, EB 1, p. 512.

[84] *Tesis sobre Feuerbach*, 1 (en *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 665; CW, V, p. 6; MEW, III, p. 5).

Cuando muchos marxistas se hacían la pregunta: ¿Qué es primero: la conciencia o la materia?, la relación entre ambos términos era intuitiva, de conocimiento, pasiva, y, por ello, era un momento del materialismo ingenuo, *naiv*, no «subjetivo». Sólo en este último caso, como sujeto, la materia puede ser constituida como «materia» por el sujeto de trabajo (activo o productor) o práctico (revolucionario, histórico). Nada más lejos de Marx que el materialismo cosmológico o ingenuo-intuitivo que determina absolutamente a la subjetividad:

> «La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias *las hacen cambiar los hombres*, y que el educador necesita por su parte ser *antes* educado»[85].

Es la persona la que cambia las circunstancias en última instancia. Por ello a Marx no le interesa el materialismo ingenuo:

> «(La) naturaleza *anterior* a la historia humana no es la naturaleza en la que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco por tanto para Feuerbach»[86].

Marx no está pensando en la materia de los positivistas de fines del siglo XIX –que tanto influenciarán a Lenin–, sino en la materia de la producción, la naturaleza en relación a «la producción de la vida», «la producción de la vida material misma; y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia»[87], y por ello de toda religión. La religión feti-

---

[85] *Ibíd*. 3 (p. 666; p. 7; pp. 56-60).

[86] *La ideología alemana* (*ed. cit*., p. 48; CW, V, p. 40; MEW, III, p. 44).

[87] *Ibíd*. (pp. 28-30; pp. 41-43; p. 29).

chista justificará la dominación, pero una religión de liberación justificaría la misma liberación, en estricto materialismo histórico, cuestión que Marx no pudo vislumbrar.

No se debe pensar en la contraposición de una «materia inerte» o cosmológica opuesta a la conciencia, porque si es verdad que «la vida (es) la que determina a la conciencia», no debe olvidarse que esa objetividad que determina la conciencia «corresponde» a la vida real, surge del mismo individuo real viviente y se considera dicha conciencia solamente como *su conciencia*»[88].

1.5. CRÍTICA AL SOCIALISMO CRISTIANO POR UTÓPICO (1846-1849)

Después de la autocrítica en forma antibaueriana, Marx entra en un período francamente político, y no ya filosófico anti-idealista. La religión no es considerada ideología de dominación, sino posible fundamento de desviacionismo político revolucionario. En los tres momentos en que toca Marx en estos años la cuestión de la religión lo hace de una misma manera:

> «El parloteo de Kriege sobre el amor y su repulsa del egoísmo no son, por cierto, más que las hinchadas revelaciones de un espíritu totalmente ahogado en la religión [...] Busca clientela bajo el emblema del comunismo [...] Pedimos en nombre de esta religión del amor que se sacie al que tiene hambre [...] Petición repetida hasta la saciedad y sin el menor resultado desde hace mil ochocientos años»[89].

Marx se lanza violentamente contra la religión de resignación del luteranismo hegemónico, recordando las posiciones populares del pietismo (resignación tan críti-

---

[88] *Ibíd*. (pp. 26-27; p. 37; p. 27).

[89] Circular contra Kriege (1846), IV (ed. H. Assmann, pp. 171-172; CW, VI, p. 46; MEW, IV. p. 12).

cada por la religión de liberación, hoy en América Latina, contra el catolicismo hegemónico):

> «Una doctrina que predique el deleite de conductas rastreras y el desprecio de sí mismo puede que convenga a los buenos monjes, pero de ninguna manera a hombres decididos, sobre todo en tiempos de lucha»[90].

Como el fundador del cristianismo, Marx exige la justicia en la historia, en la tierra, la satisfacción del pobre en el presente, no en un más allá que mistifica la historia. Para el fundador del cristianismo, por su parte, el Reino de Dios ya «está entre vosotros», hoy, aquí, y hay que construirlo sin postergaciones (tal como lo proponían igualmente los pietistas de Wuerttemberg). De la misma manera, y a veces con las mismas palabras, Marx rechaza el clientelismo de cristianos que advierten que hay un problema social, pretendiendo solucionarlo frecuentemente con organizaciones antirevolucionarias reformistas, que se inspiran en los «principios sociales del cristianismo». Debe, sin embargo, tomarse con mucho cuidado este tema, porque el *Social Gospel*, por ejemplo, fue un movimiento social de fines del siglo XIX que tiene algo que enseñar a los movimientos sociales del siglo XX:

> «Los principios sociales del cristianismo justificaron la opresión del proletariado [...] trasladan al cielo la corrección de todas las infamias [...] declaran que todos los actos viles de los opresores son el justo castigo del pecado [...]»[91].

Es una crítica certera –y totalmente pertinente desde un cristianismo de liberación– contra la «religión de resignación», de dominación, fetichista.

En la tercera parte del *Manifiesto del Partido Comu-*

---

[90] *Ibíd*. (p. 174; p. 49; p. 15).

[91] «El Comunismo del Rheinischer Brobachter» (ed. Assmann, p. 178; CW, VI, p. 231; MEW, IV, p. 200).

nista es donde Marx sintetiza sus críticas al oportunismo reformista de ciertos *socialistas* cristianos de la época, que se muestran a los ojos de Marx como sumamente peligrosos:

> «Del mismo modo que el cura y el señor feudal marcharon siempre de la mano, el socialismo clerical marcha unido con el socialismo feudal [...] *El socialismo cristiano* no es sino el agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia [...] Repudian toda acción política y sobre todo toda acción revolucionaria, y se proponen alcanzar su objeto por medios pacíficos y ensayando abrir camino al nuevo evangelio social por la fuerza del ejemplo, por las experiencias en pequeño, condenadas de antemano al fracaso»[92].

No deberá olvidarse, en su aspecto positivo, que Marx, por otra parte, tenía igualmente un gran aprecio por el cristianismo primitivo, donde se encuentra la «puerta abierta» hacia la comprensión contemporánea en el Tercer Mundo de una religión *de liberación*. De todas maneras, todas las críticas de Marx son sumamente útiles y trabajan en favor de una religión de liberación (sea cristiana, musulmana, hindú o budista).

1.6. TRANSICIÓN TEÓRICO-CREADORA (1849-1856)

Estos difíciles años de lucha, en su exilio londinense, de dificultades familiares y políticas de Marx, no nos dejaron avances teóricos importantes, pero, en otro sentido, fue tiempo de incubación, cuyo testimonio parcial son los *Cuadernos de Londres de 1851-1856*, que el MEGA viene editando. G. F. Daumer había publicado en Brunswick, en 1842, su obra *Culto al fuego y a Moloch entre los antiguos hebreos*. En la reseña a la obra *La religión de la nueva era* (Hamburgo, 1850), Marx lo cri-

[92] Ed. Claridad, B. Aires, 1967, pp. 52-59; CW, VI, pp. 508-515; MEW, IV, pp. 482-492.

tica fuertemente por no haber sabido «exaltar el proceso práctico» que condiciona a la religión, concluyendo irónicamente:

> «El señor Daumer no sabe qué luchas 'de las clases inferiores contra las superiores' fueron necesarias, incluso para producir 'grado de cultura' a la Nurenberg, y para posibilitar el nacimiento de un luchador contra *Moloch* a la Daumer»[93].

Son obras religiosas que sólo se quedan en el nivel ideológico y no saben estudiar el nivel práctico-material de la producción de la vida humana social histórica en su realidad concreta. Por otra parte, Marx crítica también el uso populista de la religión. En *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1858* indica acertadamente:

> «Bonaparte ya no necesitaba al Papa para convertirse en el presidente de los campesinos, pero necesitaba conservar al Papa para conservar a los campesinos del presidente. La credulidad de los campesinos lo había elevado a la presidencia. Con la fe perdían la credulidad, y con el Papa la fe [...] Había que restaurar el poder que santifica a los reyes [...] El partido del orden proclamaba [...] la conservación de las condiciones de vida de su dominación, de la *propiedad*, de la *familia*, de la *religión*, del *orden*»[94].

El «bonapartismo» era un nuevo proyecto de Estado cristiano, una nueva Cristiandad al servicio del populismo, tan conocido hoy en América Latina o en la India: en este último país con la pretensión de un Estado hindú, para manipular inteligentemente el «comunitarismo» o lucha interreligiosa. La religión aparece ahora como ideología de dominación de clase, aspecto que no se había indicado antes:

> "Presentaba (la religión su papel de) dominación de clase

[93] Juicio crítico sobre la obra de Daumer, *La religión de la nueva era* (1850) (ed. Assmann, p. 193; MEW, VII, p. 200).

[94] Ed. Assmann, pp. 197-198; MEW, VII, p. 56 y 59-60.

> y las condiciones de ella, como el reinado de la civilización y como condiciones necesarias de la producción material y de las relaciones sociales de intercambio que de ellas se derivan»[95].

En este tiempo, Engels, que no hemos incluido metódicamente en este trabajo, escribió *La guerra campesina en Alemania* (1850), donde podemos leer:

> «[Thomas Münzer] por medio de la Biblia enfrentó al cristianismo feudal de su época con el sencillo cristianismo de los primeros siglos [...] Los campesinos utilizaron este instrumento contra los príncipes, la nobleza y el clero. Entonces Lutero lo volvió contra ellos [...] Con la ayuda de la Biblia se justificó (ahora) el origen divino de la monarquía [...]»[96].

Magnífico ejemplo, que después desarrollaremos teóricamente para comprender el contenido del «concepto» de fetichismo en su rica contradicción dialéctica interna:

> «Por lo tanto (pensaba Münzer), el cielo no es una cosa del otro mundo; *hay que buscarlo en esta vida*, y la tarea de los creyentes consiste en establecer *aquí: en la tierra, ese cielo que es el Reino de Dios*»[97].

---

[95] *Ibíd*. (p. 198; p. 60).

[96] Ed. Assmann, p. 211; MEW, VII, pp. 350-351.

[97] *Ibíd*. (p. 213; p. 353). Engels cita el texto de Münzer cuando habla de destruir «a los sacerdotes de *Baal*» (otro nombre hebreo del ídolo). Marx igualmente habla de los *Baales* en carta del 11 de enero de 1859 (MEW, XIII, p. 160). [...] «y no mostraréis piedad hacia los idólatras» (texto del Deuteronomio 7,5), grita Münzer, y cita Engels (*Ibíd*., p. 362). Y Engels comenta todavía que Münzer usó «el único lenguaje que éste (el pueblo) podía entender: el de la profecía religiosa» *(Ibíd*., p. 218; MEW, VII, p. 357). Comentario importante para América Latina, África y Asia en la actualidad. Tómese muy en serio la indicación de Marx de que el «cielo» hay que realizarlo aquí en la «tierra» –es, exactamente, la propuesta de la Teología de la Liberación latinoamericana contemporánea–. El «Reino de Dios», dice Marx, es tarea terrestre, como pensaba el fundador del cristianismo: «¡Bienaventurados los pobres, porque tienen el Reino de Dios!» (Lucas 6,20); «Sepan que ya llega el Reino de Dios» (Lucas 10,12). Ese construir el Reino de Dios en

Un cristianismo de liberación afirma exactamente lo mismo, con el añadido de que el Reino comienza ahora, pero no se realiza totalmente en la historia.

En *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852) y en *Sobre la revolución española* (1854), Marx vuelve sobre algunas ideas ya expuestas en *Las luchas de clases en Francia*. En *El movimiento anticlerical. Manifestación en Hyde Park* (1855), leemos que «tal es la oligarquía inglesa actual; tal es la Iglesia, su hermana melliza»[98].

Hemos concluido lo que pudiéramos llamar la larga etapa preparatoria del pensamiento definitivo de Marx.

---

la tierra era la consigna del pietismo, y del mismo Kant, como hemos visto.

[98] Ed. Assmann, p. 232.

2
EL FETICHISMO EN LAS CUATRO REDACCIONES DE EL CAPITAL (1857-1882)

Se ha insistido con razón en la importancia de los escritos juveniles de Marx, en especial en los *Manuscritos del 44*. Por nuestra parte, sin embargo, hemos querido concentrarnos de manera especial en el Marx tardío, en Londres, desde que comienza sus cuadernos llamados los *Grundrisse*. Allí encontramos, según nuestra interpretación[1], un Marx antropológico (si no se lo quiere denominar humanista), ético, filósofo pleno, con creciente influencia de un Hegel que «invierte», aunque de manera muy *sui generis*, como lo hemos mostrado en la última de las obras nombradas[2]. Por ello, entonces, recorreremos las *cuatro redacciones* de *El Capital*, desde 1857 a 1880 (y hay aún otras obras hasta 1882), para «situar» –de ninguna manera agotar– el tema del fetichismo en ellas. Creo que hay nuevos descubrimientos en la lec-

---

[1] En nuestras tres obras ya nombradas, sobre *La producción teórica de Marx* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988) y *El último Marx* (1863-1882) (1990).

[2] Capítulo 10.4: «*El capital* es una ética».

tura que hemos hecho, por ejemplo, al tomarse conciencia de que el parágrafo 4 del capítulo 1 del libro I de *El Capital* de 1873 es el último texto escrito y editado de *El Capital*. Esto da todavía mayor importancia a la cuestión del fetichismo.

Pareciera que, en estos trabajos de Marx, desde los *Grundrisse*, pasando por la *Contribución*, los *Manuscritos del 61- 63,* hasta el capítulo VI inédito (de los *Manuscritos del 61-63*), y, por último, en el libro I de *El Capital*, poco o nada hubiera sobre religión en comparación a lo escrito en su juventud. Sin embargo, es en este tiempo cuando se desarrolla por *vez primera* la cuestión del fetichismo de manera sistemática y explícita, como crítica religiosa (y aun teológica, como veremos desde el capítulo 5) antifetichista del capital.

2.1. EL FETICHISMO EN LA PRIMERA REDACCIÓN DE EL CAPITAL (DESDE 1857)

Cuando el 23 de agosto de 1857, Marx comienza un *Cuaderno* de apuntes más (*Cuaderno M*), uno de tantos, no tenía ciertamente conciencia de que iniciaba los diez años de su vida más creadores de producción teórica (exactamente de 1857 a 1867). Contra los que se imaginan una total ausencia de «problemática filosófica» en Marx, y aun hegeliana, escribía Marx, en enero de 1858:

> «Por pura causalidad había vuelto a hojear la *Lógica* de Hegel. Freiligrath ha encontrado algunos libros de Hegel que habían pertenecido antes a Bakunin y me los ha enviado como regalo»[3].

[3] MEW, XXIX, p. 260.

Hoy sabemos, además, que Marx releyó nuevamente la *Lógica* en 1860[4]; y hasta quiso escribir un panfleto popular para mostrar la importancia de la *Lógica*[5]. Es desde un paradigma filosófico, que invierte (pero que usa sin embargo *en todas sus partes*) el «núcleo racional» hegeliano[6], desde donde Marx comienza a desarrollar el concepto económico de capital[7].

De pronto[8], Marx inicia el desarrollo de su «propio» discurso, y abandona el estilo literario del comentario, apunte o crítica contra el proudhoniano Marimon. Es el «Marx tardío» y ante el cual todos los momentos anteriores de su vida (1835-1857) fueron preparatorios «científicamente» (según el concepto de «ciencia» que Marx tenía)[9]. Desde ese octubre de 1857 hasta la publicación de *El Capital* en 1867, el discurso dialéctico de Marx no tiene pausa, sino en unos pocos meses entre 1859 al verano de 1861; irá construyendo, constituyendo una por una sus categorías.

En los *Grundrisse*, Marx expone ya, de manera genial e inesperada –quizá para él mismo, pero manifestando

---

[4] J. O. Malley-F. Schrader, «Marx's precis of Hegel's doctrine of being», en *International Review of Social History* XXII (1977), pp. 423-431; véase además en el archivo de Amsterdam el manuscrito *B 96*, donde está el apunte de puño y letra de Marx mismo, que hemos incluido como apéndice 1 en nuestra obra *El último Marx (1863-1882).*

[5] Véase mi obra *El último Marx*, cap. 9.

[6] Véase esta expresión en la segunda edición de *El Capital* de 1873, MEGA, II, 6, 1987, p. 709; pp. 28-29.

[7] Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, pp. 79ss.

[8] Exactamente en los *Grundrisse*, ed. Dietz, 1974, p. 59, línea 16.

[9] Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, pp. 285-310.

con ello la «lógica» racional de su discurso– el «orden» casi definitivo de las categorías de *El Capital*. Hay algunas diferencias. Por ejemplo, la discusión sobre el dinero[10] le permite descubrir la problemática distinta (y hasta ese momento de ninguna manera el propósito de su investigación) del capital. Es en el ir construyendo dialécticamente el concepto de dinero donde Marx descubre por primera vez en su vida la importancia del concepto de capital, como «permanencia» (conservación) y «proceso» (movimiento) –el «sentido del Ser» en Hegel (la *Bewegenheit* que estudió Marcuse en su tesis doctoral sobre la ontología hegeliana)– del «valor». El dinero «*como* dinero» no es lo mismo que el dinero «*como* capital». Marx descubre el tema del capital, pero primeramente como «capital circulante»[11]. Desde la «apariencia (*Erscheinung)*» de la circulación vuelve hacia el «fundamento (*Grund)*» de lo que «no-aparece»: la «esencia (*Wesen)*».

Llegado a este punto, es mi interpretación, y teniendo ahora en cuenta las *cuatro redacciones*, Marx «vuelve atrás» a lo que será la «condición absoluta de posibilidad» de la existencia del capital: la cuestión de la «transformación del dinero en capital» (cuestión que tratará en primer lugar en 1861, en 1863 y en 1866, porque Marx comenzará la redacción definitiva por el «capítulo 2» [en la primera edición de 1866], que después será la «sección 2» [de la segunda edición de 1873]). El inicio radical de *todo El Capital* –y esto es ya una conclusión interpretativa de fondo, en discordancia con toda la tradición y especialmente con Lukács o Marcuse, que no consideran

[10] *Grundrisse*, pp. 35-162; *Cuaderno I* y *II* hasta el folio 12 del manuscrito.

[11] Véase *Grundrisse*, ed. Dietz, pp. 166-177.

la «exterioridad» como punto de partida, sino la «totalidad»[12]–, es enunciado de la siguiente manera:

> «La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente [...]. Este trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) [...], este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente *subjetiva* [...]. El trabajo como *pobreza absoluta (absolute Armut)* [...] no separada de la persona: solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*) [...]. 2) Trabajo no-objetivado [...] concebido positivamente [...], esto es, existencia subjetiva del trabajo mismo. Trabajo no como objeto, sino como actividad; no como autovalor, sino como la *fuente viva del valor (lebendige Quelle des Werts)»*[13]

Este texto, presente al inicio de los *Manuscritos del 61-63*[14], que debió estar igualmente presente en los *Manuscritos del 63-65* (es decir, en el libro I del perdido *Manuscrito del 63-65*), estará también en el mismo lugar lógico-dialéctico en *El Capital* «definitivo», cap. 2.3 de la edición de 1867.

Desde la «exterioridad» del «trabajo vivo» (que no es la «capacidad de trabajo», ni tampoco la «fuerza de trabajo», denominación que Marx no usa hasta 1866 con seguridad), desde la pobreza (el «pauper», como usa escribir Marx) de la persona, subjetividad, corporalidad,

---

[12] Véase Martin Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley University Press, Berkeley, 1984.

[13] *Grundrisse*, p. 203; castellano, pp. 235-236. Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 7, pp. 137*ss*.

[14] *Manuscritos del 61-63*, en MEGA, 11,3, pp. 147-148; y en p. 30: «actividad creadora de valor *[Wert-schaffenden Thaetigkeit]*». Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3. pp. 62*ss*.

del trabajador como «No-capital (*Nicht-Kapital)*», trascendental entonces a la «totalidad» del capital, el «trabajo vivo» es «subsumido» (la *Subsumtion* es el acto transontológico por excelencia que niega la exterioridad e incorpora al «trabajo vivo» en el capital) en el «proceso de trabajo». Desde este horizonte, Marx, rápidamente, se plantea el problema de cómo aparece «más-valor (*Mehrwert)*», y por ello descubre, por vez primera en su vida, la cuestión del «plusvalor»:

> «El plusvalor que el capital tiene al término del proceso de producción [...] es mayor que el existente en los componentes originarios del capital»[15].

En primer lugar, se interna en la descripción del plusvalor, que llamará posteriormente «relativo», para más tarde tener clara la categoría de plusvalor «absoluto». Marx tratará aquí de manera sui generis toda la problemática de la «desvalorización» del capital, que nunca posteriormente la enfocará con tanta claridad. La realización del capital, por último, es la «des-realización» del trabajo vivo: su «No-ser»[16].

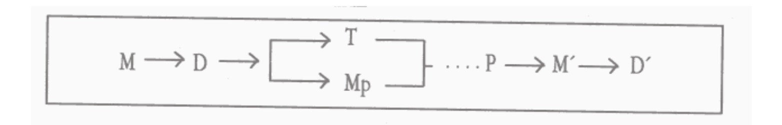
Igualmente en los *Grundrisse*, Marx expone, de manera ejemplar, la descripción de los «modos de apropiación» pre-capitalistas (destruyendo los esquemas unilineales y necesarios de la sucesión: modos de producción primitivo, esclavista, feudal, capitalista, socialista; tan ajenos al espíritu de Marx)[17].

Desde ahora, Marx puede comenzar a descubrir el concepto de cada «determinación» del capital: Mercancía

[15] *Grundrisse*, p. 227; castellano, p. 262. Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 8, pp. 160ss.
[16] Véase mi obra nombrada en último término, cap. 11.
[17] *Ibíd*., cap. 12.

(M), Dinero (D), Capacidad de trabajo (T), Medios de producción (Mp), Producto (P), etcétera:

Esquema 2.1
DETERMINACIONES DEL CAPITAL



Desde el movimiento del capital en su momento productivo, pasa posteriormente a describir el proceso en el capital circulante[18]. Algunas páginas sobre el futuro libro III se ocupan en exponer todo el problema del «capital y ganancia»[19]. La riqueza de los *Grundrisse* no puede ser ni siquiera sugerida en estas cortas líneas.

Lo cierto es que Marx termina en junio del 58 los *Grundrisse*. Tiempo después escribió el *Urtext* («Texto originario» de *El Capital*), donde expone los temas de la mercancía, el dinero, y comienza el «capítulo 3» sobre el capital. Pero lo abandona[20].

En los *Grundrisse*, entonces, encontramos muy numerosas referencias sobre nuestro tema; suficientes como para descubrir el *lugar teórico* que ocupará el problema del fetichismo en el discurso sistemático del «capital en general».

Dicho de paso, pero fundamental en nuestra interpretación, es la posibilidad de una «autocrítica cristiana»:

«La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores sólo cuando

[18] *Ibíd*., cap. 12.
[19] *Ibíd*., cap. 15.
[20] Véase en *Ibíd.,* cap. 16.3; pp. 329*ss*.

llegó a estar dispuesta hasta cierto punto, por así decirlo (*dynamei*), a su propia autocrítica»[21].

Marx se refiere aquí a la «mitología» como una de «las formas sociales ya modeladas a través de la fantasía popular de una manera inconscientemente artística»[22]. Marx no dejará entonces de lado las «metáforas» o «mitologías» populares, ya que manifiestan una potencia artística que no hay que despreciar.

Hablando del dinero, de su forma «autonomizada»:

«[...] Crece el *Poder* del dinero, o sea, la relación de cambio se fija como un poder externo a los productores e independientemente de ellos. Lo que originariamente se presenta como medio para promover la producción se convierte en una relación extraña a los productores»[23].

La cuestión de fetichismo, entonces, comienza aquí por el dinero, como era de esperarse. Marx tiene ya su concepto explícito:

«En el valor de cambio, el vínculo social entre las personas se transforma en relación social y entre cosas; la capacidad personal en una capacidad de las cosas [...] Arránquese a la cosa este *Poder* social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas»[24].

Aquí es donde Marx habla de tres niveles: el primiti-

---

[21] Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, t. I, p. 27; Dietz, Berlin, 1974, p. 26.

[22] *Ibíd*. (I, p. 32; p. 44).

[23] *Ibíd*. (I, p. 72; pp. 64-65).

[24] *Ibíd*. (I, p. 85; p. 75). Marx había planteado este tema en un inédito (*Das vollendete Geld-system*, 1851, p. 41). En p. 34 había escrito: «Las relaciones deben estar organizadas sobre bases políticas, *religiosas*, mientras el *Poder* del dinero no sea el nexo entre cosas y personas».

vo de la dependencia personal comunitaria; el capitalista de la «independencia personal fundada en la dependencia respecto de las cosas (el fetichismo)»; y, en tercer lugar, «la libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad comunitaria, colectiva, social»[25]. Vemos entonces que la cuestión del fetichismo era para Marx necesario plantearla desde el comienzo –aquí, cuando se trata la cuestión del dinero; en *El Capital*, en la temática de la misma mercancía, y desde el horizonte de la utopía como marco de referencia necesaria de comprensión–.

El considerar las relaciones *cósicas* como fundantes de las personales es fruto de un mecanismo ideológico, ya que «desde el punto de vista ideológico [...] se presenta como dominio de ideas en la misma conciencia de los individuos y la fe en la eternidad de tales ideas [...] inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes»[26].

Y, de pronto, quizá utilizando su *Cuaderno de París de 1844*[27], vuelve al tema que nos ocupa:

> «El valor de cambio expresado en su precio deber ser *sacrificado (geopfert)* apenas se impone esta transformación específica del dinero [...] El dinero (es) como el carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual *todo es sacrificado* [...] El dinero figura efectivamente como el Moloch a cuyo altar es *sacrificada* la riqueza real. De esclavo del comercio [referencia al texto de Filipenses 2,6] se ha convertido en su déspota»[28].

---

[25] *Ibíd*. (I, p. 85; p. 75). Véase el mismo tema en I, p. 84; p. 75. Es el individuo el que debe tener el control *comunitario* sobre el nexo social, y no las cosas a través del dinero sobre los individuos (I, pp. 89-90; p. 79).

[26] *Ibíd.* (I, p. 92; p. 82).

[27] MEGA, I, 3, pp. 568-579.

[28] *Grundrisse* (I, p. 133; p. 113).

Puede verse entonces la aplicación del tema del sacrificio, de Moloch, de la conversión del «esclavo» (*doúlos* en griego) en «dios»[29] (aquí «déspota»). Es toda la cuestión del fetichismo del dinero, y no ya de la mercancía, porque en los *Grundrisse* todavía no ha descubierto el orden definitivo de las categorías:

> «De su *figura de siervo*[30], en la que se presenta como simple medio de circulación, (el dinero) se vuelve de improviso *soberano y dios* en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías»[31].

Marx se refiere después a la moral de la subjetividad burguesa, fetichista, donde «la sed de enriquecimiento [...] como forma particular de apetito (*Trieb*) [... es] sed de tener también posible sin dinero, es ya el producto de un determinado desarrollo social»[32].

Este nuevo dios tiene todas las prerrogativas de una religión:

---

[29] «El dinero es por ello el dios (*der Gott*) entre las mercancías» (*Ibíd*., p. 156; p. 148).

[30] Como escribimos en las *Palabras preliminares*, sin lugar a dudas la «figura de siervo (*morfé theou)*» es una referencia a Filipenses 2,6-7, cuando Pablo escribe: «A pesar de su *figura divina* [...], tomó la *figura de siervo*». Es decir, Jesús, siendo Dios, se hizo hombre y hasta esclavo, siervo. Por el contrario, el Anticristo, siendo de «figura de siervo», se hace pasar por Dios. Es una referencia de Marx a la inversión cristológica que corrobora nuestra hipótesis de lectura: el Dinero, el Capital son el demonio, el Anti-cristo.

[31] *Ibíd*. (I, p. 156; p. 133).

[32] *Ibíd*., p. 157; p. 149. «Por ello surgen las lamentaciones de los antiguos sobre el dinero como la fuente de todos los males. La sed de placeres en su forma universal y la avaricia son las dos formas particulares de la avidez del dinero. La sed abstracta de placeres efectiviza al dinero en su determinación de representante material [encarnación visible del demonio] de la riqueza» (*Ibíd.,* p. 157; p. 149). El lic. Luis Sánchez presentó una Ponencia excelente sobre este tema en un seminario que organizamos en la UNAM (México), semestre de otoño de 1990.

> «El culto al dinero (*Geldkultus)* tiene su ascetismo, sus renuncias, sus *sacrificios (Selbstaufopferung*): la frugalidad y la paciencia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del *tesoro eterno*[33]. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero»[34].

Poco después, Marx copia los textos del Apocalipsis 17,13 y 13,17[35], donde la Bestia, el Anti-cristo, marca a los suyos en la frente (como a los esclavos en el imperio romano). Frecuentemente indica Marx este gesto de la Bestia, de Satán: el «marcar» a sus víctimas. Aun el mismo dinero tiene esta señalo marca:

> «El oro no puede despreciarse [...] pero sí un cierto cuanto determinado de su propia materia: lleva en la frente su propio carácter determinado cuantitativo»[36].

Es sabido que para los hebreos cualquier figura era idolátrica, porque les estaba prohibido hacer representación de cosa alguna (vegetal, animal o persona), para no caer en el totemismo, idolatría o fetichismo. De ahí que Jesús pide una moneda con la imagen del César –que

---

[33] Este tema del «tesoro eterno» dice referencia a Mateo 6,19*ss*., como veremos en el cap. 5.2.

[34] *Ibíd*. (I, p. 168; p. 143). Marx, a partir de un ejemplo de Misselden, recuerda que «los dos hijos del viejo Jacob, que puso la mano derecha sobre el más joven y la izquierda sobre el viejo» (*Ibíd*., p. 168; pp. 158-159), son como el dinero, Efraín (que es el más joven: viene después) y la mercancía, Manasés (es el más viejo: viene antes), que el primero, el dinero (el joven) fue bendecido en la circulación, y no la mercancía (el más antiguo) (*Ibíd*., p. 168; p. 159). En otro texto, Marx propone otra metáfora bíblica: «Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su *fuerza creadora (schoepferische Kraft)* por la capacidad de trabajo como magnitud existente» (*Ibíd*., p. 248; p. 228).

[35] *Ibíd*. (I, p. 173; p. 148). y cita el mismo texto, nuevamente, en *Ibíd*., III, p. 153; ed. alemana, p. 895.

[36] *Ibíd*. (I, p. 58; p. 134; p. 53)

por llevar una figura humana es un signo de idolatría–, y pregunta: «¿De quién son la *imagen* y la leyenda que lleva? Le contestaron: del César. Les replicó: pues entonces lo que es del César devolvedlo al César y lo que es de Dios a Dios» (Lucas 20,23-25), con lo cual de ninguna manera aprobó que se pagara el tributo, sino que, simplemente, los amonestó a que arrojaran ese objeto idólatra lejos de ellos. La moneda, como el esclavo, llevan «en su frente» el signo de su señor: han sido subsumidos por él.

2.2. EL FETICHISMO EN LA SEGUNDA REDACCIÓN DE EL CAPITAL (1861-1863)

Poco después, Marx se abocó a escribir la *Contribución a la crítica de la economía política* del 1859 como el comienzo de los *Manuscritos del 61-63*[37]. En efecto, Marx escribe el capítulo sobre la mercancía primero, y el del dinero posteriormente[38], pero se detiene, y promete en el futuro escribir el «capítulo 3» sobre el capital. Es la primera redacción definitiva de la futura sección 1 de *El Capital* (en la edición de 1873). Esta redacción tiene importancia, porque puede verse en ella el desarrollo con respecto a los *Grundrisse* y la inmadurez con respecto a la redacción de 1867 y 1873. Cabe destacarse que, durante ocho años (de 1859 a 1867), Marx no volverá sobre el tema, lo que mostrará en 1867 –el momento en que se

[37] Esta segunda redacción de *El Capital* comprende: *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, en MEGA, II, 2, Dietz, Berlin, 1978 (*Contribucion a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1980), y *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (*Manuskript 1861-1863*, en MEGA, II, 3, vol. 1-6, Dietz, Berlin, 1977-1982 (en castellano, parcialmente, en *Teorías del plusvalor*, FCE, México, t. I-III, 1980).

[38] Véase mi comentario en *Hacia un Marx desconocido*, caps.1-2.

decide a escribir el capítulo 1 (de la edición de 1867)– un no haber avanzado suficientemente en la teoría de dicha temática durante esos años. Por ello, la segunda edición del capítulo 1 de *El Capital* en 1873 (que sólo en este momento se denominará «sección» 1) tendrá muchas variantes, y de importancia.

En la *Contribución a la crítica de la economía política* de11859, entonces, podemos ver que el tema del fetichismo es tratado desde el comienzo del capítulo 1, a fin de explicar el «carácter *social*» (en su sentido negativo) del trabajo individual en el capitalismo:

> «Algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio es que la relación *social* de las personas se presenta, por así decirlo, *invertida*, vale decir como una relación social de las cosas [...] Si es correcto decir que el valor de cambio es una relación de personas, hay que agregar empero que es una relación *oculta* bajo una envoltura cósica material»[39].

En esta página aparece el tema del fetichismo bajo expresiones tales como «mistificación» o «ilusión». Es ya un «lugar» sistemático definitivo y referido a la mercancía. Marx opone lo «comunitario» a lo «social», siempre en el tratamiento de la cuestión del fetichismo. En el capítulo II, II, sobre el dinero, aparece nuevamente el tema, también sin denominación clara:

> «Los poseedores de mercancía entraron en el proceso de la circulación simplemente como custodios de mercancías [...] uno es un pan de azúcar personificado, y el otro, oro personi-

[39] Siglo XXI, México, 1980, p. 17; MEW, XIII, p. 21. Más adelante nos dice: «Todos estos objetos del placer mundano llevan *en sus frentes* unos fatales marbetas...» (*Ibíd*., p. 73; MEW, XIII, p. 69), en referencia a la Bestia del *Apocalipsis*. Sobre la «codicia del oro» (*Ibíd*., p. 121; MEW, XIII, p. 110); sobre la moral del atesorador (*Ibíd*., p. 123; p. 111); etc.

ficado [...] Son una representación necesaria de la individualidad sobre la base de una etapa determinada del proceso social de la producción»[40].

Ahora es el mismo dinero el que se fetichiza, dado el grado de desarrollo –el segundo nivel de los *Grundrisse*, de los individuos aislados, pero socializados en la relación mercantil– abstracto del capitalismo.

Este es el segundo lugar sistemático; después del fetichismo de la mercancía, ahora se trata del fetichismo del dinero. Es decir, en estos capítulos I y II de la *Contribución*, la cuestión del fetichismo se toca sin conciencia explícita –faltan todavía 14 años hasta que el tema se desgaje como un parágrafo autónomo del texto–.

Sólo en agosto de 1861 (con una pausa de dos años, entonces), Marx toma nuevamente la pluma para emprender, de un solo impulso, un período muy creador teóricamente (desde dicho agosto de 1861 hasta abril de 1867, ahora sin pausas demasiado prolongadas, aunque con algunas menores debido a enfermedades que siempre atacaban al Marx londinense). Escribirá 23 cuadernos de apuntes (que se denominan *Manuscritos del 61-63*), publicados por primera vez íntegramente, y sin modificaciones engelsianas o kautskianas, entre 1977 a 1982 (2.384 páginas editadas, de los 1.472 folios manuscritos de Marx). Gigantesco material que no ha merecido hasta el presente mayor atención de los estudiosos de Marx (mi obra *Hacia un Marx desconocido* es un comentario línea por línea de estos manuscritos).

La estructura de los *Manuscritos del 61-63* pueden dividirse, para simplificar, en tres partes: la primera, del

[40] *Ibíd*., pp. 80-81; p. 76. Este texto corresponde al de la primera redacción (*Urtext*) de esta *Contribución* (Cfr. *Grundrisse*, t. III, pp. 162 *ss*.; no está en la edición inglesa; ed. alemana, pp. 901 *ss*.). Es aquí donde vuelve a citar el *Apocalipsis* 17,13 y 13,17 (véase *supra*, nota 89).

cuaderno I al V, texto cuasi-definitivo sobre la transformación del Dinero en Capital, sobre el plusvalor absoluto y relativo[41].

Una vez que Marx tiene claros estos problemas –es decir, habiendo constituido lo esencial de dichas categorías de manera «definitiva»–, puede ahora enfrentar a la historia de la economía para preguntarse lo que sobre el tema han dicho los economistas, y para, por confrontación, observar si su marco categorial «resiste» a la crítica. *No es una historia*, y por ello nada tiene que ver con un IV libro de *El Capital*, y ni siquiera lo más importante es la historia. Lo que en realidad interesa –y es lo que hemos expuesto en nuestro comentario[42]– es el desarrollo de su marco categorial. Es decir, al enfrentarse Marx en el cuaderno VI –en marzo de 1862– a Steuart, por ejemplo, lo más importante para el lector del manuscrito no es sólo ver simplemente en qué lo critica, sino en qué medida comienza a «desarrollar» *nuevas categorías*. La creación de nuevas categorías no está prevista en el plan de Marx, ya que sólo es un marco formal histórico. Hay que leer el texto, entonces, «oblicuamente». No ver sólo lo que se critica, sino «cómo» se critica, con qué categorías se critica, cuáles aparecen. Es decir, se necesita una «atención» epistemológica en primer lugar «terminológica». En este caso, las «palabras» cuentan (y las traducciones al inglés o al castellano, cuando existen, y muchos de estos textos no están traducidos a ninguna lengua fuera del original alemán, traicionan a Marx). Se trata entonces de «perseguir» no sólo las palabras, sino sus «contenidos» semánticos. Frecuentemente, la palabra es la misma, pero no su contenido (su concepto); otras veces, las palabras cambian (por ejemplo «pre-

[41] En *Op. cit.*, 1988, caps. 3-5, pp. 55-107.
[42] *Ibíd*., caps. 6-13, pp. 109-281.

cio de costo» o «precio de producción»), pero su concepto es idéntico. Estas fluctuaciones, variaciones, transformaciones, indican un estado «inmaduro» en la «constitución» o «construcción» de una categoría. Cuando Marx ha terminado de «construir» una categoría, usará, definitivamente, «un» nombre para «un» concepto. El caso más paradigmático es el siguiente:

> «Todos los economistas incurren en la misma falta: en vez de considerar el *plusvalor* puramente en cuanto tal, lo hacen a través de las *formas* particulares de *ganancia* o *renta*»[43].

Es decir, el «nombre» *plusvalor* (uno) tiene «un» concepto (tal como ha sido descrito en los primeros *cuadernos*). Sus «formas» fenoménicas de aparición en el «mundo de las mercancías», supedicial y más complejo, son: la *ganancia* y la *renta*, por ejemplo (que tienen «dos» conceptos distintos, que, con el de plusvalor, serían ya «tres»). Sin embargo, los economistas los «confunden» en «un» solo concepto. Se trata entonces de «separar», «distinguir» conceptos y «ponerles» denominaciones diversas para evitar confusiones. Deberíamos desarrollar aquí toda una «teoría» de la constitución de las categorías –como introducción a esta tarea hemos escrito los tres tomos de comentarios–.

Quizá el momento más creativo de Marx es cuando trata la cuestión de la renta –que, partiendo de la posición de Rodbertus, y en su crítica, desarrolla el concepto de composición orgánica, monopolio, etcétera[44]. La categoría fundamental que Marx descubre en los *Manuscritos del 61-63* es la de «precio de producción», lo que le permite afirmar que, por sobre el precio de produc-

---

[43] *Manuscritos del 61-63*, en MEGA, II, 3, p. 333,2-6; castellano, I, p. 33.

[44] Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 9.

ción, la agricultura puede sostener un precio mayor que la media (es decir, su propio valor) desde donde se paga dicha renta. Estos temas, por ejemplo, no corresponden ya al libro I, sino a la parte del discurso dialéctico que se expondría en el libro III de *El Capital*, desde el horizonte más concreto de la «competencia». Sin programa previo, un tema igualmente tratado frecuentemente es el de la cuestión de la «reproducción»[45].

El manuscrito termina (Cuadernos XIX al XXIII) sobre cuestiones de los libros II y III (capital mercantil, ganancia, etcétera), y también referentes al libro I (donde por vez primera aclara de manera definitiva la cuestión de la «subsunción real» del trabajo vivo)[46].

En esta segunda redacción de *El Capital*, es decir, en los *Manuscritos del 1861-1863*, es cuando Marx toma conciencia, de manera explícita, del tema del fetichismo. Esto acontece, además de frecuentes referencias a la cuestión, al terminar las «Teorías del plusvalor», ya que, al considerar de diferente manera de expresar teóricamente la Economía Política por parte de Smith o Ricardo y de Malthus, descubre la fetichización progresiva de dicha «ciencia» a medida que el siglo XIX fue transcurriendo. Obsérvense especialmente algunos pasajes centrales, donde Marx se ocupa de la relación *invertida*, que es esencial al sistema capitalista:

> «La forma de ingreso y las fuentes de éste expresan las relaciones de la producción capitalista bajo su *forma fetichizada (fetischartigsten Form)*. Su existencia, tal como se manifiesta en la superficie, aparece desconectada de las conexiones y de los eslabones intermedios que sirven de mediaciones. La *tierra* se convierte así en fuente de la *renta*, el *capital* en fuente de la *ganancia*, y el *trabajo* del *salario*. Y la forma invertida

[45] Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, pp. 153*ss*., 197*ss*., 247*ss*., 274*ss*., etcétera.

[46] *Ibíd*., caps. 12 y 13.

> en que se manifiesta la inversión real es un tipo de ficción sin fantasía, *una religion de lo vulgar* [...] Sin embargo, de todas estas formas, el más perfecto de los fetiches es el *capital a interés* [...] La tierra o la naturaleza como fuente de renta, es decir, de la propiedad territorial, es ya bastante fetichista [...] Con el capital a interés se perfecciona este *fetiche automático*»[47].

En estas dos páginas –quizá el texto más importante sobre el tema, ya que incluye el capital en su conjunto: proceso productivo y circulatorio, capital industrial, comercial ya interés como formas fetichizadas–, el «fetichismo» adquiere ya un desarrollo teórico definitivo. Sin comentar, citemos otro texto:

> «La total cosificación, inversión y el absurdo del capital como capital a interés [...] es el capital que rinde interés compuesto, y aparece como un *Moloch* reclamando el mundo entero como víctima ofrecida en *sacrificio (Opfer)* en sus altares»[48]. «Es el interés lo que aparece así [...] como la *creación de valor (Wertschopfung)* que del capital emana [...] En esta forma se esfuma toda mediación y se consuma la forma fetichista del capital, como la representacion del *capital-fetiche*»[49].

Marx sabe ahora que lo contrario a la «ciencia» -y no la ideología, como lo pensaba Althusser- es el «fetichismo»[50].

---

[47] Cuaderno XV, p. 891, ed. cast., *Teorías del plusvalor*, FCE, México, t. III (1980), pp. 403-404; *Theories of Surplusvalue*, Moscú, t. III (1975), pp. 453-455; ed. alemana, MEGA, II, 3,3 (Dietz, Berlín, 1979), pp. 1450-1454.

[48] *Ibíd*., p. 893 (p. 406; p. 456; pp. 1455-1456).

[49] *Ibíd*., p. 896 (p. 410; p. 1460). En mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 11.4, pp. 226*ss*. Esta temática reaparecerá al final del libro III de *El Capital* (en la tercera redacción de 1865), y de allí se avanzará en 1873 al parágrafo 4 del capítulo 1 del libro I.

[50] Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, pp. 285*ss*.

2.3. EL FETICHISMO EN LA TERCERA REDACCIÓN DE EL CAPITAL (1863-1865)

En julio del 63, Marx termina los indicados manuscritos, y en ese mismo mes comienza los *Manuscritos del 63-65*[51], más de 1.220 folios manuscritos, que han comenzado a editarse en el MEGA en 1988, donde se incluye el famoso «Capítulo 6 inédito». Se trata de la única vez en la que Marx escribió por entero los tres libros de *El Capital*. Es, además, el único texto completo (aunque en ciertas partes sólo un esbozo) de los libros II y III. Debe tenerse en cuenta que el libro I, excepto algunas páginas dispersas y el llamado «Capítulo 6 inédito» (folios 441 a 495 del manuscrito), se ha perdido. Pienso que era de tal manera semejante al texto de la «cuarta redacción», que Marx lo fue destruyendo al ir modificando o copiando el texto para la redacción definitiva de 1866 y 1867.

Los materiales que han quedado del libro I han sido editados en alemán recientemente. El libro tuvo 495 folios manuscritos, dividido en seis capítulos:

1. Transformación del dinero en capital.

2. Plusvalor absoluto.

3. Plusvalor relativo.

4. Combinación de ambos plusvalores y el problema del salario.

[51] Acaba de editarse por primera vez la primera parte de dichos *Manuscritos del 61-63*, en MEGA, II, 4, 1, Dietz, Berlin, 1988. En castellano tenemos el *Capítulo 6 inédito*, Siglo XXI, México, 1981. Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, cap. 1, que es un comentario completo de este texto (incluyendo lo todavía inédito).

5. La acumulación.

6. El resultado del proceso del capital.

Como puede observarse, no había en este momento la idea de incluir un capítulo introductorio, ya que el tema había sido expuesto en 1859 en la *Contribución*. Aquí trata Marx el problema de la «subsunción (*Subsumtion*) formal» y «real», cuestión que quedará insuficientemente tratada en la «cuarta redacción» por la eliminación de este «Capítulo 6 inédito» del 1863-1864.

En el verano londinese de 1864, hasta diciembre de ese año, Marx comienza la redacción del libro III[52]. Los textos manifiestan una gran cercanía a la temática del libro I, es decir, el pasaje del plusvalor (nivel esencial profundo, simple) a la ganancia (su forma de aparición fenoménica, superficial, compleja). Textos magníficos, de gran precisión hegeliana –Marx se va «hegelianizando» más y más hasta el 1880–, en pleno dominio de su fenomenología, de los planos de profundidad, de los niveles de abstracción, de la «sistemática» dialéctica de las categorías, en fin, de una «exposición» plenamente «científica» –si por «ciencia» se entiende el pasaje del fenómeno, de lo visible, a la conciencia, a la esencia, a lo invisible–. Marx usa siempre «capacidad de trabajo (*Arbeitsver-Moege)*»; Engels corregirá en la edición de 1894 por «fuerza de trabajo (*Arbeitskraft)*». Se trata del *Manuscrito Principal* (o «Manuscrito I») del libro III, completo, bajo la numeración en el Instituto de Amsterdan de *A 80*, con 575 folios manuscritos (y todava inédito en alemán).

Por diciembre de 1864, ciertamente desde enero de 1865, Marx interrumpe la redacción del libro III, y es-

[52] *Manuscritos del 63-65*, todavía inédito. Véase mi obra *El último Marx,* cap. 2.

cribe sin ninguna interrupción el libro II[53]. Unos piensan que abandonó la redacción no antes del folio 256[54], mientras que Otani, con firme argumento, demuestra que debió abandonar la redacción después del folio 182 y antes del 243[55]. Marx incluye al final, en el parágrafo 5 del capítulo 3, el problema de «La acumulación mediando dinero», cuestión no propuesta –ni como posible– en la edición de Engels posterior (Engels ignoró este manuscrito, no sabiendo que era el único completo). Toda la problemática del libro II (con éste y los restantes manuscritos sobre los que hablaremos después) puede ahora tratarse realmente, y por primera vez, en la historia del marxismo.

A mediados de 1865, después de haber terminado el libro II, Marx vuelve al libro III, en el momento en que pronuncia su discurso sobre «Salario, precio y ganancia», y donde pueden observarse los temas que le están faltando escribir, cuando dice:

> «La renta del suelo, el interés y la ganancia industrial no son más que otros tantos nombres diversos para expresar las diversas partes del plusvalor de la mercancía»[56].

El libro termina en su capítulo 7[57] sobre los «réditos», es decir, sobre la cuestión del fetichismo, donde recurre a muchas de las reflexiones efectuadas al final de la llamada *Teorías sobre el plusvalor*, del 1863. Hemos

---

[53] *Manuscrito I*, en MEGA, II, 4, 1. Véase mi obra citada *El último Marx*, cap. 3.

[54] W. Wygodski-L. Miskewitsch-M. Ternowski, «Zur Periodisierung der Arbeit von K. Marx am Kapital in den Jahren 1863 bis 1867», en *Marx-Engels Jahrbuch* 5 (1982), pp. 244-322.

[55] Teinosure Otani, «Zur Datierung der Arbeit von K. Marx am II. und III. Buch des Kapitals», en *International Review of Social History* (Amsterdam), XXVIII (1983), pp. 91-104.

[56] MEW, XVI, p. 137.

[57] Mi obra *El último Marx*, cap. 4.5.

comentado el inmenso interés de todo esto en nuestro comentario pormenorizado.

En diciembre de 1865 tiene Marx, por primera vez en su vida, los tres libros de su obra ante sus ojos, «como un todo orgánico». Es la primera parte de cuatro (las restantes: la competencia, capital crediticio y accionario), de seis tratados (los restantes: la renta, el salario, el Estado, la relación entre los Estados, el Mercado mundial). Todo esto –contra Román Rosdolsky, lo hemos probado en nuestros comentarios– sigue siendo el «Plan» fundamental de toda su obra. *El Capital* es sólo un comienzo.

El problema del fetichismo cobra ahora una clásica claridad definitiva. Como puede verse, es ya una anticipación expresa del capítulo 24 del tomo III de *El Capital*.

Pero algo después nos depara todavía alguna sorpresa, ya que se aplica el concepto de fetichismo en el nivel productivo:

> «Tan pronto como se inicia el proceso de trabajo, el trabajo vivo [...] se incorpora al capital como actividad perteneciente a éste [...] De este modo, la fuerza productiva del trabajo social y las formas específicas que adopta *se presentan* ahora como fuerzas productivas y formas del capital [...] se enfrentan al trabajo vivo personificadas en el capitalista. Volvemos a encontrar aquí la inversión de los términos que, al estudiar la esencia del dinero, hemos calificado como el *fetichismo* de la mercancía»[58].

Es decir, el obrero considera el «propio trabajo objetivado», trabajo pasado acumulado en el capital como algo extraño, como valor *del* capital. Pero, además, el mismo trabajador se considera a sí mismo como capital,

---

[58] Cuaderno XXI, p. 1317 (I, p. 362; I, p. 389; MEGA, 11,3,6 [1982], p. 2160).

como recurso, como momento del capital, ya que se ha vendido: «Personificación de una cosa y cosificación de una persona»[59].

Volveremos sobre estas cuestiones más adelante. De todas maneras, podemos concluir que fue en 1861-1865, en los *Manuscritos* de esos años, cuando Marx cobró conciencia explícita de la «forma fetichista» (todavía no «carácter fetichista») de *todo* el capital.

2.4. EL FETICHISMO EN LA ÉPOCA DE LA ÚLTIMA REDACCIÓN DE EL CAPITAL (1866-1882)

Arqueológicamente», diacrónicamente, sólo ahora podemos abrir las primeras páginas de *El Capital* definitivo. Debe sin embargo considerarse que Marx comenzó la redacción por el capítulo 2: «La transformación del dinero en capital»[60].

Desde la conferencia en la Internacional en el año anterior, Marx se convence de que lo que había escrito en 1859 había sido totalmente olvidado. Era necesario escribir un capítulo «introductorio» sobre la mercancía y el dinero –el tema no lo había tratado durante los últimos ocho años, pero de todas maneras dejó dicho capítulo para el final, para el 1867–, y esto no carece de importancia. *El Capital*, su discurso dialéctico, lógico, esencial, comienza por la «transformación del dinero en capital». En esto estribará lo fundamental de nuestra

[59] *Ibíd.* (p. 363; p. 390; p. 2161): «Personifizierung der Sache und Versachlichung der Person». Hay otras referencias a la cuestión del fetichismo, p. e. en Cuaderno XIV, p. 817 (III, pp. 114-116; III, pp. 129-131; MEGA, II, 3,4, pp. 1316-1318).

[60] *El Capital*, cap. 2, en MEGA, II, 5, 1983; en castellano, en Siglo XXI, México, t. 1/3, pp. 971-1042, que después será la sección 2 de la segunda edición de 1873.

pretensión de reinterpretación total del discurso dialéctico de Marx. Marx empezó su exposición, en las cuatro redacciones, por el «capítulo del capital» («capítulo» que se transformó en una sección, en un libro, en tres libros, y por último en cuatro libros en tres tomos). La cuestión de la mercancía y el dinero eran supuestos necesarios para la «explicación» (es decir, para saber qué es el dinero: trabajo vivo «objetivado»), pero *El Capital* comienza cuando desde la circulación, y como contradicción, el «trabajo vivo (*lebendige Arbeit)*» es «subsumido» en un proceso de trabajo que es la originación primera del capital por la negación del dinero como dinero (en el pago del primer salario):

> «[...] una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fuente de valor* [...], y por tanto *creación de valor (Wertschopfung)* y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la *capacidad de trabajo (Arbeitsvermoegen)* o *fuerza de trabajo (Arbeitskraft)*»[61].

Como puede observarse, Marx duda, titubea en usar «capacidad de trabajo o fuerza de trabajo» –tres veces en una página pondrá ambas denominaciones, y aun invirtiendo su orden–. Por último, al escribir estas páginas se decidió por la denominación «fuerza de trabajo» –decisión terminológica tomada en enero de 1866, por primera vez en su vida–. «Capacidad de trabajo» quizá expresaba mejor que «fuerza de trabajo» el contenido conceptual del asunto.

Los capítulos 2 al 4 (la transformación del dinero en capital, el plusvalor absoluto y relativo) no ofrecían dificultad, ya que desde 1861 el asunto había cobrado claridad casi-definitiva. Sin embargo, de pronto, en la cuestión de la «Jornada de trabajo» se extiende mucho más de lo planeado, y la obra va cobrando proporciones

[61] *El Capital*, cap. 4 de la edición de 1867 (en MEGA, II, 5, p. 120; castellano, p. 167). Véase en mi obra *El último Marx*, cap. 4.

inesperadas. Lo mismo acontecerá con el capítulo sobre la «Maquinaria y gran industria», que asciende a niveles más concretos, al igual que el parágrafo del salario, necesario para comprender el plusvalor, pero materia de la parte de la circulación, o del tratado respectivo después de la renta.

Esquema 2.2
CRONOLOGÍA DE LA REDACCIÓN DEL LIBRO I DE EL CAPITAL.

1. De enero de 1866 a comienzos de 1867: capítulos 2 al 6
2. Posteriormente: capítulo 1 (texto 1)
3. De abril a julio de 1867: Apéndice sobre la "Forma de valor" (texto 2)
4. El 17 de julio de 1867: el "Prólogo" a la primera edición
5. De diciembre de 1871 a enero de 1872: algunas páginas para correcciones de la segunda edición (en Marx 1873) (texto 3)
6. De 1871 a 1873: segunda edición (texto 4) y "Epílogo"
7. Hasta 1875: correcciones a la edición francesa (importantes para la discusión con los "populistas")

El capítulo 5 es más complejo[62]. En él, de manera todavía un tanto confusa, se plantean diversos problemas, como puede observarse en los sucesivos «planes» de esta parte. Incluye aquí temas tales como el del trabajo productivo e improductivo, subsunción formal y real, fetichismo, «precio de la fuerza de trabajo», etc. Este capítulo 4 se dividirá en 1873 en dos secciones (la 5 y 6). El capítulo 6 sobre la acumulación cierra el libro.

Al terminar el manuscrito, Marx debió escribir el capítulo 1 (texto 1 del esquema 3.3, escrito por Marx en 1866). Al leer Kugelmann el texto, le sugirió a Marx exponer la cuestión de la «Forma de valor» (que será apéndice de la edición de 1867), donde Marx aclara la cues-

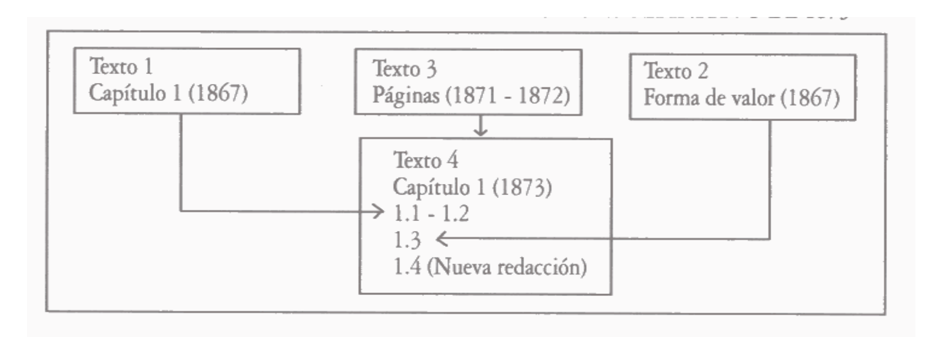
[62] Véase mi obra citada, cap. 5.5.

tión de la forma «relativa» y «equivalente» del valor de cambio.

Por otra parte, en nota 9 del capítulo 1, Marx anota que «cuando empleamos la palabra *valor* sin otra determinación adicional, nos referimos siempre al valor de cambio»[63]. Esta nota desaparece en 1873, porque Marx, por primera vez en su vida (al menos en 1872), distingue entre «valor» y «valor de cambio»[64].

Es sabido[65] que el parágrafo 4 del capítulo 1 es el último texto escrito y publicado por Marx de *El Capital*. Quizá comprendió, efectuando las últimas correcciones para la segunda edición del libro I, que quizá nunca publicaría el libro III (donde debía concluir con las reflexiones sobre la fetichización «trinitaria»). Lo cierto es que se trata de un texto definitivo, y de ahí su importancia.

Esquema 2.3
CONFLUENCIA DE TRES TEXTOS ANTERIORES EN EL DEFINITIVO DE 1873



[63] En MEGA, II, 5, p. 19, 40-41.
[64] En mi obra citada, cap. 5.7.c.
[65] Véase en mi obra *El último Marx (1863-1882),* cap. 4, toda la historia desde la primera edición (1867) de la cuarta redacción de

Este texto adquirirá todo su valor en la exposición de la Segunda parte de este libro, porque Marx no efectúa sólo una crítica de la religión fetichista, sino una verdadera teología «metafórica», como veremos desde el capítulo 4.

Ahora puede situarse este famoso texto, el parágrafo 4 del capítulo 1 sobre el fetichismo de la mercancía del 1873. El capítulo 1, por el que muchos comenzaron a leer a Marx, es, exactamente, el último de su obra editada. Creemos que desde ahora, en la historia del marxismo, se podrá comenzar un estudio detallado de la *constitución* del «texto» –con sentido diacrónico, sincrónico, semántico, etcétera–, y con ello una reconstrucción en regla.

Marx escribe:

> «Una mercancía parece ser una cosa trivial [...]. Su análisis demuestra que es un objeto *endemoniado*, rico en sutilezas metafísicas y reticencias *teológicas* [...]. El carácter místico de la mercancía no deriva [...] de su valor de uso»[66].

Marx muestra la analogía entre el mundo religioso articulado al capitalismo y el mundo económico, teniendo en común un mismo mecanismo ideológico que Marx denominaba «fetichismo»:

> «De ahí que para hallar una analogía [una metáfora] pertinente debamos buscar amparo en las nebulosas comarcas del mundo religioso. En éste, los productos de la mente humana[67] parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos *de la mano* humana. A ésto llamo el *fetichismo* que se adhiere a los productos del trabajo [...]. Ese carácter fetichista del *mundo de*

El Capital, hasta la segunda edición (1873), cuando agregó íntegramente este parágrafo 4 del capítulo 1.

[66] *El Capital*, I, cap. 1.4 (I/1, p. 87; MEGA, II, 6, p. 102).

[67] Como pensaban Feuerbach o Debrosses.

las mercancías (*Warenwelt*) se origina [...] en la peculiar índole *social (gesellschaftlichen)* del trabajo que produce mercancías»[68].

Terminado el libro I, Marx venía trabajando y seguirá trabajando los libros II y III. Engels recibió en dos paquetes, organizados por Marx, con «Lo perteneciente al libro II», y «Lo perteneciente al libro III», manuscritos todavía inéditos, que esperamos sean pronto publicados en el MEGA, II.

En los últimos años de Marx no hubo notable novedad sobre nuestro tema. De todas maneras, a muchos marxistas estalinianos les hubiera llamado la atención el que Bakunin lanzara «vehementes ataques contra la Internacional –que dirigía Marx– *como negadora del ateísmo*»[69]. En efecto, sobre el ateísmo tenía Marx una posición tomada totalmente firme. En 1871, cuando ya había publicado el libro I de El Capital y escribía los manuscritos para los libros II y III, en carta a Friedrich Bolte, del 23 de noviembre de este año, enviada desde Londres a Nueva York, sobre algunas cuestiones de la Internacional, tocó el punto. Trató en la segunda cuestión el asunto de las «sectas». No sólo la Internacional no es una secta, sino que «sospecha mucho del amateurismo, superficialidad y filantropía burguesa de ciertas sectas a medias socialistas»[70]. Y le relata a Bolte que, en 1868, Bakunin pretendió fundar una segunda Internacional con él por jefe, bajo el nombre de «Alianza de la Democracia Socialista»:

«Su programa consistía en una cantidad abigarrada de confusiones: igualdad de clases, exclusión del derecho de he-

[68] *Op. cit*., p. 89; p. 103. Explicaremos este texto más adelante.
[69] Carta de Engels a Llebknecht, del 15 de febrero de 1872 (MEW, XXXIII, p. 402).
[70] MEW, XXXII, p. 328.

> rencia como punto de partida del movimiento social (una tontería saint-simoniana), *exigencia de ateísmo como dogma* de los miembros, etc., y como dogma principal (proudhoniano) la abstención política del movimiento»[71].

Llama entonces la atención que entre las «tonterías (*Blödsinn)*» bakunianas se encuentra el «ateísmo» (*Atheismus als Dogma*), que además es considerado como un «cuento para niños (*Kinderfabel)*».

En realidad, esta posición era ya para Marx una conclusión importante dentro de la Internacional. Por ello, en el trabajo escrito entre enero y febrero de 1872 sobre las «Pretendidas escisiones de la Internacional» –editado en francés en Ginebra poco después–, Marx escribe, en referencia a la «Sección de ateos socialistas», que no pueden ser aceptados como miembros, ya que, «en el caso de la Youth Men's Christian Association –y es interesante saber que la YMCA pidió ser miembro de la Internacional–, no fue aceptada porque «la Internacional no reconoce secciones teológicas (*theologische Sektionen)*»[72.]

Está claro que, para Marx, entonces, una «sección atea» era una institución teológica, que debería ser excluida. Y esto es tan así que en un artículo del 4 de agosto de 1878 –cinco años antes de su muerte– sobre la historia de la Internacional, y en respuesta a George Howell, vuelve a afirmar, en la cuestión de la «Idea religiosa» propia, que el mejor ejemplo de cómo debe tratarse la problemática es como se trató el caso del Sr. Bakunin y su «Sección de ateos socialistas», que no fue aceptada porque, al igual que la YMCA, el Consejo General aclaraba que no podía «reconocer secciones teológicas»[73].

---

[71] *Ibíd*., p. 329.
[72] MEW, XVIII, p. 19.
[73] MEW, XIX, p. 144.

Para Marx, el ateísmo era una cuestión teológica y no debía introducirse como factor de contradicción en la clase obrera. Hay entonces gran distancia de esta posición política de Marx, con la posición dogmática (que el mismo Marx rechaza, hasta por su nombre: «el ateísmo como dogma») del marxismo posterior, que deformó la clara decisión de la I Internacional al respecto.

Hemos citado algunos textos del Marx juvenil sobre el ateísmo. De todos ellos podemos deducir que para Marx el ateísmo no es un momento esencial del socialismo, muy por el contrario, ya que en 1844 lo consideraba superado, y vemos que el Marx «definitivo», algo antes de su muerte, lo rechaza frontalmente como un error político –trataremos nuevamente el tema en el capítulo 6–. ¿Qué diría hoy Marx ante un Tercer Mundo, Asia, África y América Latina donde los pueblos son sujetos de una profunda religiosidad ancestral? Ciertamente sería mucho más prudente y político que muchos aprendices a revolucionarios estalinistas que alejaron a las masas del marxismo por un ateísmo jacobino y burgués.

Una y otra vez, aquí o allí, aplica Marx palabras del Nuevo Testamento al capital:

> «Es admirable que [...] se atrevan a un ataque contra la ciudadela de una guarnición y contra un ejército de cuarenta mil hombres [...] mientras los hijos de *Mammón* bailaban, cantaban y banqueteaban en medio de la sangre y de las lágrimas de una nación humillada y martirizada»[74]. «Mientras el semibárbaro defendía el principio de la moral (China), el civilizado le contraponía el principio de *Mammón*»[75]. «Aquellos inspectores británicos [...] han asumido la protección de las masas oprimidas [...] con una inconmovible energía y una superioridad espiritual, para las que en estos tiempos de la ado-

[74] «El atentado contra Franz Joseph» (del 8 de marzo de 1853; MEW, VIII, p. 527).

[75] «La historia del comercio del opio» (del 20 de septiembre de 1858; MEW, XII, p. 552).

ración de *Mammón* no se encontrarán muchos paralelos»[76]. «Yo concedo con gusto el derecho de traducción, empero no en esta tierra de *Mammón* llamada Inglaterra»[77].

Marx se refería al capital también con otros nombres:

«La bolsa británica brindó por la francesa, los apóstoles de la especulación bursátil se felicitaron y se estrecharon las manos, y prevaleció la convicción de que finalmente el *Becerro de oro* había sido elevado a dios todopoderoso y que Aarón era el nuevo autócrata francés»[78]. «Apenas los valores franceses comenzaron a descender, la muchedumbre se precipitó de cabeza hacia el templo de *Baal*, para desprenderse de los bonos estatales y acciones»[79]. «Una industria que como el vampiro –figura que usará en *El Capital*– debe chupar sangre humana, sobre todo sangre de niños. En tiempos antiguos, el asesinato de niños era un rito misterioso de la religión de *Moloch*, pero sólo practicada en ocasiones solemnes, quizá una vez al año, y además *Moloch* [no] tenía especial preferencia por los niños de los pobres»[80].

---

[76] Carta del 15 de marzo de 1859 (MEW, XIII, p. 203).

[77] Carta del 19 de octubre de 1877 (MEW, XXXIV, p. 302).

[78] Carta del 31 de marzo de 1859 (MEW, XIII, pp. 284 *ss*.). Es una referencia evidente al Exodo 32. Véanse otras referencias en carta del 4 de octubre de 1853 (MEW, IX, p. 325).

[79] «Agitación contra Prusia» (del 22 de marzo de 1855; MEW, XI, pp. 132 *ss*.).

[80] Discurso inaugural de la Internacional, entre el 21 al 26 de octubre de 1864 (MEW, XVI, p. 11). Los niños trabajaban en las fábricas; eran «subsumidos» por el capital de manera muy especial –la tasa de plusvalor era mayor que con los adultos–.

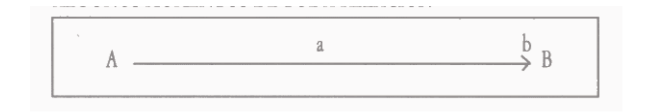
3. CRÍTICA AL CARÁCTER FETICHISTA DEL CAPITAL

Nos situaremos en un nivel epistemológico económico-filosófico, dentro del discurso central, definitivo y explícito de Marx.

En primer lugar, deseamos referirnos a un tema que pueda servir como de horizonte de comprensión a la totalidad de la cuestión que nos ocupa. Se trata del tema de la «relación». En efecto, toda «relación» -y como mostraba Aristóteles acerca de su cuarta categoría- supone al menos cuatro momentos: un término que se «relaciona-con» (activo) (*A*); otro término «con-el-que-se-relaciona» (pasivo) (*B*); la relación misma (*a*); y la dirección de la relación (*b*). No es lo mismo la relación desde A en dirección hacia *B*, que desde *B* hacia *A*.

Esquema 3.1

ALGUNOS MOMENTOS DETODARELACION



Es por demás conocido que todo el pensamiento de Marx, en definitiva, es un análisis de la relación, de rela-

ción de relaciones. Marx es un genio en el análisis de la relación: del trabajo vivo «con» el trabajo objetivado; del valor relativo «con» el valor equivalente; de la mercancía «con» el dinero; del capital industrial «con» el capital comercial> etcétera. Es imposible comprender a Marx sin entender dialécticamente los momentos de la relación. *En* la relación, *A* no es simplemente *A*, sino *A* «con-respecto-a» *B*. Ser «hijo» (*A*) no es simplemente ser persona, sino ser persona «con-respecto-a» otra persona «como» «padre». El «como» indica justamente la relación misma (la flecha *a*) y la dirección (punta *b* de la flecha). La relación del «hijo» (*A*) con el «padre» (*B*) es de filiación (se es hijo de, mientras que la relación del «padre» (*A*) con el «hijo» (*B*) es de paternidad (se es padre de). La diferencia entre filiación y paternidad, su contenido, está determinada por la «dirección» o el sentido (representada por la punta *b* de la flecha *a*). Todo esto es obvio, pero para Marx es esencial, como veremos.

3.1. EL FETICHISMO COMO «ABSOLUTIZACIÓN» DE LO RELATIVO

Creo que el tema nos tiene deparadas muchas sorpresas. Debo confesar que pensaba conocerlo al comenzar este estudio, pero, al ir avanzando, se abrieron tantas pistas que ahora, al iniciar la exposición, debo nuevamente afirmar aquello de que sólo *situaré* una problemática posible, sin pretensión no sólo de agotar el tema, sino de ni siquiera analizarlo suficientemente. Valga lo que sigue como conjeturas aproximativas.

Si debiéramos expresar en una hipótesis la totalidad problemática que nos ocupa, creemos que la expresión siguiente coloca fundamentalmente toda la cuestión:

> «Este sabihondo -de la escuela ricardiana- convierte, pues, el valor (*Wert*) en algo absoluto (*absolutes*), en una 'cualidad de las cosas', en vez de ver en él algo relativo (*relatives*): la

relación (*Relation*) entre las cosas y el trabajo social; de un trabajo social basado en el trabajo privado y en el que las cosas no se determinan como algo dotado de autonomía, sino como meras expresiones de la producción social" [1].

Aquí está planteado todo el tema, frontalmente. Por cuanto algo es constituido como «absoluto», tenemos el problema ontológico (y religioso mundano, claro está) del fetichismo. Pero es fetichista esa constitución porque ha sido sacada de la «relación-con». Como puede verse, la cuestión del «absoluto» y de la «relación» deberá ocuparnos en este asunto del fetichismo en Marx.

Pero, además, esta formulación debe advertirnos desde el inicio sobre el sentido de la palabra «social» -fre~ cuentemente mal entendida- [2]. Para Marx, aquí «social» es una posición defectiva de la persona en la relación con otra persona, en la producción; es un carácter negativo, perverso, incorrecto:

«En qué profundo *fetichismo* se hunde nuestro sabihondo, y cómo convierte lo relativo en algo positivo [...] Como valores, las mercancías son magnitudes 'sociales' (*Gesellschaftliche*) [...] Allí donde el trabajo es *comunitario* (*gemeinschaftlich*), las relaciones entre los hombres no se manifiestan en su producción «social" como valor de las cosas. En la primera parte de mi obra he expuesto cómo el trabajo basado en el intercambio *privado* se caracteriza (*charakterisiert*) porque en él el *carácter social* del trabajo se representa como propiedad de la cosa; porque en él una *relación «social»* se manifiesta como

[1] *Manuscritos del 1861-1863*, Cuaderno XIV, p. 817 (ed. cast., III, p. 115; ed. ingl., III, p. 130; MEGA, cit., 6, p. 1317). Marx usará estas anotaciones en la edición definitiva de *El Capital*, I, cap. 1, nota 36 (I/1, p. 102; MEGA, II, 6, p. 113), cuando, defendiendo de alguna manera a Ricardo, expresa: «El autor de las Observations y Samuel Bailey inculpan a Ricardo el haber hecho del valor de cambio, que es algo *meramente relativo* (*relativen*), algo *absoluto*".

[2] Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, pp. 87ss., etcétera.

> una relación de las cosas entre sí [...] Esta *apariencia* {*Schein*) es considerada por nuestros adoradores del fetiche como algo real» [3].

Aquí está planteada la condición de posibilidad de la anterior «absolutización» del valor. En el capitalismo hay un tal tipo de relación productor-productor (relación de producción, en abstracto, o de productores, en concreto) que sólo alcanza la «socialidad» gracias al mercado. Este *carácter* «social» puede comprenderse, como pervertido, desde la relación *comunitaria*. Marx necesita, para explicar el carácter *fetichista* del valor, partir del carácter «social» del trabajo (opuesto al carácter «comunitario» del mismo).

Deseamos también indicar desde un comienzo que para Marx la «forma fetichista» -como acostumbra a expresarse en los Manuscritos del 1861-1863- [4] se acuña definitivamente en la cuarta redacción de El Capital en la denominación «*carácter* fetichista». Para el Marx definitivo, «forma» es forma de aparición, determinación que aparece como fenómeno. El fetichismo es un *modo* del capital como totalidad y de cada determinación. La palabra «carácter» quiere indicar este *modo* de «ponerse» del capital y de cada determinación: es una posición del capital o cada determinación como no-religada, no-referida, separada, autónoma, como absoluta. El «carácter» fetichista es un *modo* de ponerse el capital, y al mismo tiempo es un *concepto* (y lo que intentamos es el «desarrollo dialéctico del concepto de divinidad (feti-

---

[3] *Ibíd*. (pp. 114-115; pp. 129-130; pp. 13!6-1317). Véase en nuestra obra *Etica comunitaria* (Paulinas, Madrid, 1986, caps. 2-3; con traducción en diversas lenguas), la diferenciación entre «social» y «comunitario» como tipos de *relación* práctica.

[4] Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 11 (pp. 226ss.).

chismo]», como expresaba Marx en su carta del 1837), una categoría interpretativa, y un mecanismo ideológico de ocultamiento (mecanismo cotidiano del capitalista o el obrero, y del economista científico capitalista). Desearíamos situar la problemática para describir el contenido del concepto y construir esta categoría ontológica (ya que recorre la *totalidad* del capital, como todo y en sus partes).

Por lo general, al tratarse el carácter fetichista en Marx, se hace referencia exclusiva a tres «lugares" donde se trata el asunto: el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. No se tiene sin embargo conciencia de que la cuestión es mucho más esencial, ya que es necesario recorrer la totalidad del discurso de Marx. Es decir, el cáracter fetichista, por ser un modo del capital *en totalidad*, toca no sólo el capital en general, sino igualmente cada una de sus determinaciones (no sólo la mercancía o el dinero, sino igualmente el trabajo asalariado, el medio de producción y el producto), el capital en la producción y en la circulación, y por ello el plusvalor y la ganancia, pero igualmente en cada una de sus funciones: capital industrial, comercial o capital que rinde interés (siendo evidentemente este último el capital fetichizado por excelencia). Es decir, se trata de tener en cuenta la totalidad del discurso, y en cada momento veremos siempre la referencia de Marx a la cuestión del fetichismo. Es una crítica ontológica (o en su consideración fetichista *como* «absoluto») completa del capital.

3.2. CARÁCTER FETICHISTA DEL CAPITAL EN GENERAL

Se "trataría de situar el carácter fetichista del capital como totalidad y en su nivel esencial fundamental. El «carácter fetichista» del capital se funda, en última ins-

tancia, en la absolutización de lo relativo, como hemos dicho. De la absolutización, separación, autonomía, mistificación de uno de los términos de la relación. Al negarse o aniquilarse el primer término (*A*, por ejemplo, el trabajo vivo), el segundo término (*B*, por ejemplo, el valor) se totaliza, se clausura, se fetichiza.

Si el «hijo» en la relación de filiación niega a su padre, no le queda otra que negarse como hijo. Sería un afirmarse como hijo de sí mismo. Sería la absolutización o la autofiliación. Se fetichizaría, se divinizaría, se pondría como el Absoluto. Una «parte» se pone como el «todo» negando las otras partes. A esto lo hemos llamado hace años la totalización totalitaria de la totalidad [5]. El acto de totalización o clausura es la auto-posición fetichista. Lo de «totalitaria» es la consecuencia práctica contra los que niegan en la praxis (se afirman como otros) dicha totalización: la totalidad los elimina, los reprime políticamente.

La autoafirmación fetichista de la totalidad supone la negación, la aniquilación de la exterioridad, de lo-otro o del-otro que el capital.

a) Negación de la exterioridad. Carácter «comunitario» o «social» de la producción

Como momento prácticamente desconocido por la tradición marxista posterior, Marx siempre parte de la exterioridad del trabajo vivo, *del otro que el capital*, su-

[5] Véase mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, Edicol, México, 1977, parágrafo 21 (t. II, pp. 22 ss.); y t. V (USTA, Bogotá, 1980), parágrafo 68: «Fetichización ontológica del sistema» (pp. 34 ss.).

puesta cuya eliminación se puede fetichizar el capital. La fetichización necesita como condición la aniquilación del otro que el capital:

> «El proletariado en Alemania comienza apenas a nacer en el movimiento industrial que alborea, pues la *pobreza* (*Armut*) de que se nutre el proletariado no es la pobreza que se produce naturalmente, sino la que se produce artificialmente [...] Cuando el proletariado reclama la *negación* de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la propia sociedad ha elevado a principio suyo, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado *negativo* de la sociedad» [6]. «La existencia abstracta del hombre como puro hombre de trabajo, que por eso puede diariamente precipitarse de su plena *nada* en la *nada* absoluta» [7]. «Este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza (*Armut*) absoluta [...] una objetividad que coincide con una inmediata *carnalidad* (*Leiblichkeit*) [...]» [8]. «Por un lado aparece la capacidad de trabajo como *pobreza* (*Armut*) absoluta [...] puesta como mercancía ajena frente a dinero ajeno; pero el trabajador se presenta y compromete en su viviente *carnalidad* (*Leiblichkeit*) como pura posibilidad de trabajo que está completamente separada de todas las condiciones objetivas de su realización [...] El trabajador es, en cuanto tal, según su concepto, *pauper* (pobres) [...]» [9]. El trabajador debe «ofrecer como mercancía su fuerza

---

[6] *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, final (OF, I, p. 502; CW, III, pp. 186-187; MEW, I, pp. 390-391). Véase el apéndice a mi obra *Hacia un Marx desconocido*, sobre «La exterioridad en el pensamiento de Marx» (pp. 365-372).

[7] *Manuscritos del 44*, II (OF, I, p. 607; CW, III, p. 285; MEW, EB I, pp. 524-525).

[8] *Grundrisse*, Cuad. III (I, p. 236; p. 296; 203). Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, sobre «La exterioridad...» (caps. 7 y 13).

[9] *Manuscritos del 1861-1863*, Cuad. I (MEGA, II, 3,1 [1976], pp. 34-35). Véase sobre el mismo tema, *Ibíd*., pp. 29-36.

de trabajo misma, la que sólo existe en la *carnalidad* (*Leiblichkeit*) viviente que le es inherente» [10].

Estos cinco textos (desde 1843 hasta 1867) nos muestran la continuidad de la problemática en el pensamiento de Marx. El otro que el capital, el «no-capital» -como le agradaba escribir a Marx en los *Grundrisse* y en los *Manuscritos del 61-63*-, el trabajador, cara-a-cara [11] ante el capitalista (que personifica el capital), lo enfrenta en su propia *carnalidad* como desnudez, pobreza, como el «pobre» [12]. El tema de la exterioridad, como *categoría* radical desde donde la misma categoría de «totalidad» es posible (Lukács, Kosi y otros han demostrado la importancia de la «totalidad», pero no han comprendido que se abre desde la «exterioridad») [13], es lo que permite a

[10] *El Capital*, cap. 4,3 (Siglo XXI, México, 1979, t. I/1, p. 205; ed. inglesa, Lawrence, London, 1977, t. I, p. 165; MEW, XXIII, p. 183). Véase el apéndice sobre la «exterioridad», en *Hacia un Marx desconocido*, pp. 365-372.

[11] Véase mi obra *Filosofía de la Liberación*, cap. 2.1; y en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, B. Aires, t. I, 1975, desde el parágrafo 16 en adelante. En su obra *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983, H. Cerutti ridiculiza todos estos temas, y piensa hacerlo desde un punto de vista marxista (en realidad althusseriano). Por el contrario, la cuestión de la «exterioridad», el cara-a-cara, la proximidad (y aun la afirmación del momento llamado analéctico), se encuentra en lo más profundo del pensamiento de Marx (expresado con otras palabras y frecuentemente implícito).

[12] El concepto de «pobre» (que Marx gusta de nombrar en latín, *pauper*) es el *ante festum* (también en latín Marx) del capital (Cfr. mi obra *La producción teórica de Marx*, en numerosos pasajes). Hoy, cuando el «Sur» del mundo (el antiguo Tercer Mundo) se sume en la más profunda miseria, la categoría de «pobre» toma prioridad aun sobre la de explotado (véase igualmente en este punto mi obra nombrada, al final, sobre la «Cuestión popular», cap. 18.6; y en *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3.2, y además en *El último Marx [1863-1882]*, en el tema de la «acumulación originaria», cap. 5).

[13] La economía política puede construirse desde la categoría de

Marx mostrar cómo la negación del otro como otro, como dis-tinto (y no di-ferente en la totalidad del capital que lo ha subsumido), como todavía en su posición de contradicción absoluta, es la condición de posibilidad de la fetichización (absolutización) de la totalidad, del capital afirmado sin relación a una exterioridad (el otro término) que ha sido aniquilada:

> «La única antítesis que se opone al trabajo objetivado es el no-objetivado [...] el trabajo subjetivo [...] Lo que es efectivamente no-capital es el trabajo mismo» [14].

Pero Marx no sitúa la cuestión sólo de una manera subjetiva, abstracta: el trabajo vivo ante el capital, sino también de manera concreta, como el presupuesto: el trabajo «comunitario (*gemeinschaftliche*)» ante el trabajo «social (*gesellschaftliche*)». En general, en las traducciones del alemán no se cuidan las palabras. Frecuentemente se traduce «comunitario» por «colectivo», que no tiene sentido, ya que Marx nunca escribe *kollektive*.

Para entender la cuestión del carácter fetichista del capital (y de sus determinaciones esenciales), era necesario comprender la posición «social» del trabajo. Pero, para poder explicar el carácter social del trabajo, Marx necesita compararlo con «otras formas de producción» [15].
Dejando de lado el ejemplo de Robinson, la Edad

«totalidad» (desde el capital como sistema, por ejemplo), pero la crítica de la economía política capitalista debe realizarse «desde» *afuera* (Cfr. mi *Filosofía ética latinoamericana*, t. II, cap. 6 sobre «El método de la ética» (parágrafos 26 y 37, pp. 156 ss.). Además, véase mi obra *El último Marx* (1863-1882), en cuyos capítulo 8 a 10 tratamos esta problemática.

[14] El *Urtext* de la *Contribución* (ed. cast. en los *Grundrisse*, t. III, p. 212; en alemán, p. 942).

[15] *El Capital*, I, cap. 1,4 (I/1, p. 93; I, p. 82; MEW, XXIII, p. 900).

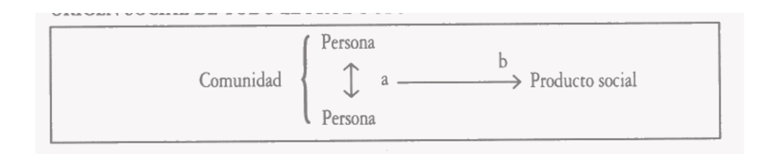
Media o el trabajo comunitario primitivo, Marx nos habla de:

> "Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*) [...] El producto todo de la asociación es un producto social [...] El tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo *comunitario* [...]" [16].

Es decir, el horizonte trascendental, como concepto límite que permite comprender la realidad de su no-realización en la «sociedad real» [17], se describe como una relación cara-a-cara, comunitaria, inter-personal, práctica.

Esquema 3.2

RELACION "COMUNITARIA" EN1RE PERSONAS, ORIGEN SOCIAL DE TODO EL PRODUCTO



La relación práctica interpersonal (*a*) es directa. Desde la comunidad («asociación de hombres libres»), el producto es originariamente social (*b*). No necesita del intercambio o del mercado (ser «valor») para advenir social. Es social desde el acto creador mismo del productor

[16] *Ibíd*. (p. 96; pp. 82-83; pp. 92-93).

[17] Juega la misma función de textos utópicos, como por ejemplo: "Todos pensaban y sentían lo mismo; lo poseían todo en común y nadie consideraba suyo nada de lo que tenía [...] Entre ellos ninguno pasaba necesidad [...] Llevaban el dinero y lo ponían a disposición [,..] y luego se distribuía según lo que necesitaba cada uno" (Hechos 4,32-35). Cfr. Hechos 2,42-47. Ambos textos están a la base de todo el "socialismo utópico".

en comunidad. El sujeto de trabajo, como individualidad plenamente realizada, es participante, con libertad y conciencia, de la comunidad.

La negación del otro, del trabajo vivo en su carnalidad (abstractamente), y de la comunidad de personas como lugar de la producción (concretamente), permite la constitución del capital; y esto por un doble movimiento. Por una parte, el otro, el pobre, el trabajador como exterioridad, es negado y sub sumido en el capital como asalariado. Por otra parte, en concreto y por la disolución de los anteriores modos de apropiación y producción, el trabajador, aislado de su comunidad de origen, es subsumido individual y privadamente por el capital. Su trabajo, ahora privado, individual y abstracto (subjetivamente), produce un producto abstracto, privado, *para el intercambio* en el mercado (objetivamente), no para el uso de la comunidad. Bajo la ley del valor (como fundamento de la intercambiabilidad del producto), el producto es siempre mercancía; una mera cosa en el «mundo de las mercancías» (totalidad donde aparecen los fenómenos a la conciencia cognoscente cotidiana y públicamente compradora). El carácter «social» -término negativo y que indica la perversión de la relación- del producto-mercancía le viene dado por la no-comunidad del intercambio en el mercado; y la «socialidad» de la mercancía «socializa» a los productores aislados. El productor es «social» porque se vuelca en un mercado y recibe del mercado su socialidad:

> «Como los productores no entran en contacto social *hasta que intercambian* los productos del trabajo, los atributos específicamente sociales de los trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio» [18].

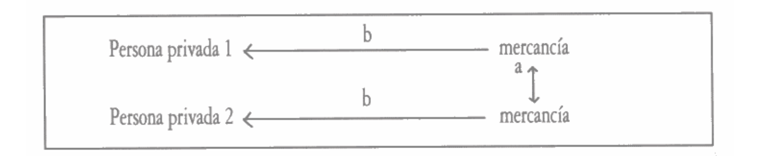
[18] *El Capital*, cit. (p. 89; pp. 77-78; p. 87).

El trabajo «social» es así perversión del trabajo «comunitario». y el producto mercancía es la perversión del producto inmediatamente social. Es decir:

«El carácter fetichista del mundo de las mercancías *se origina* [adviértase se habla de "origen" y no de "naturaleza"...] en el peculiar *carácter social* del trabajo que produce mercandas» [19].

Esquema 3.3

CARACTER SOCIAL DEL TRABAJO y DEL PRODUCTO-MERCANCIA DESDE PRODUCTORES PRIVATIZADOS



La relación entre mercancías (*a*), en el mercado, es el fundamento cósico de la socialidad otorgada (*flecha b*) desde el mercado (y no desde la comunidad) a los productores. La independencia y separación del productor (1 y 2 son independientes por la división «social» del trabajo, en su concepto negativo, perverso) de los otros productores es así el horizonte de comprensión *desde donde* es posible el fenómeno del fetichismo.

b) Absolutización del valor.
Constitución del fetiche

El trabajo «social» es la condición ontológica de posibilidad del fetichismo. Pero el fetichismo no es el trabajo social. El fetichismo es el mecanismo de absolutización del capital como tal [20], del valor en última instancia,

[19] *Ibíd*. (p. 89; p. 77; p. 87).
[20] El fetichismo, subjetivamente, es un «mecanismo» ideológico

porque el valor es la determinación pura y universal del capital:

> «El concepto del capital en cuanto valor (*Wert*) que se reproduce *a sí mismo* y que se multiplica en la reproducción, en virtud de su atributo innato como (*als*) valor que permanece eternamente (*ewig*) y que crece -esto es, en virtud de la cualidad oculta de los escolásticos-» [21]. «[...] le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo *creado de la nada* (*Schöpfung aus Nichts*)» [22]. «El capital aparece como la fuente misteriosa y autocreadora (*selbstschöpferische*) [...] de su propia multiplicación. La cosa [...] ya es capital como mera cosa; y el capital se manifiesta como mera cosa; el resultado del proceso total de reproducción aparece como un atributo que recae por sí en una cosa [...] En el capital [...], este fetiche automático -*el valor que se valoriza a sí mismo* [...]- se halla cristalizado en forma pura, en una forma en la que ya no presenta los estigmas de su origen. La *relación* social se halla consumada como relación de una cosa consigo misma [...]" [23].

Si es verdad que «el punto de partida del desarrollo [...] fue el sojuzgamiento del trabajador» [24] -negación de la exterioridad-, la *autoafirmación* absolutizante del capital, como valor que se autovaloriza *desde sí*, por la pretensión de una autocreación *de la nada*, por emanación panteísta desde su propia esencia, es el fundamento ontológico del fetichismo: es la esencia del carácter fetichista del capital, del valor, y por ello de todas sus determinaciones (mercancías, dinero, etcétera).

---

de ocultamiento (se toma lo relativo por lo absoluto); objetivamente, es un «modo" de existencia de capital.

[21] *Ibíd*., III, cap. 24 (III/7, p. 504; III, p. 394; MEW, XXV, pp. 405-406).

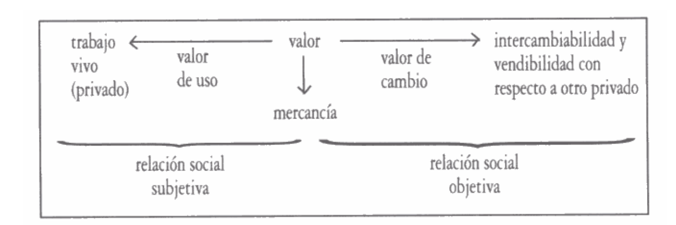
[22] *Ibíd*., I, cap. 7, 1 (I/1, p. 261; I, p. 209; XXIII, p. 231). Este ex nihilo (de la nada) tiene una resonancia religiosa directa, frecuente en Marx.

[23] *Ibíd*., I, cap. 24 (III/7, p. 500; III, p. 392; XXV, p. 405).

[24] *Ibíd*., I, cap. 24 (I/3, p. 894; I, p. 669; XXIII, p. 743).

Esquema 3.4

DOBLE RELACION SOCIAL DE LA MERCANCIA COMO SOPORTE MATERIAL DEL VALOR: VALOR DE USO PRODUCIDO Y VALOR DE CAMBIO INTERCAMBIABLE



Subjetivamente, la negación de la relación productor-mercancía (trabajo vivo-valor) permite la absolutización del valor. Pero, por otra parte, puede igualmente no tenerse en cuenta, *objetivamente*, la relación del producto como mercancía en referencia a su realización: la mercancía es mercancía (no sólo porque es producto: relación productor-producto) porque es el soporte de un valor de cambio (es producida para el intercambio; la intercambiabilidad y posteriormente vendibilidad le es inherente a su esencia).

La «absolutización» del valor, entonces, es doble: por una parte, se oculta la «relación» con el trabajo vivo que lo produce o crea; y, por otra, se olvida la «relación» con el comprador posible. Sin comprador (sin intercambio real: sin realización en dinero), el valor de la mercancía se aniquila, y, por ello, tampoco el valor pertenece a la cosa misma (a la mesa), sino en tanto, al menos *in potentia* (*dynámei*, acostumbraba a escribir en griego Marx), es de hecho convertida en dinero.

Habiéndose negado el otro término de la relación (el trabajo vivo en la relación capital-trabajo), el capital se convierte «en algo *absoluto* [...] en vez de algo *relativo*» -como decía el sabihondo ricardiano- *al trabajo vivo*. Este absolutizar una «parte» (el capital) del «todo» (capital-trabajo) constituye la realidad del carácter fetichis-

ta. La *posibilidad* de esta absolutización (totalización de la totalidad, autoclausura del valor autovalorizante) parte, como hemos dicho, del hecho de que:

> «[...se] refleja ante los hombres el carácter *social* de su propio trabajo *como* caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productos y el trabajo global, como una relación social *entre los objetos* existente *al margen* de los productores» [25].

Pero téngase en cuenta que si se atribuye [26] a las cosas mismas el valor, independientemente del trabajo humano que las produce en su valor, y de su intercambiabilidad, es porque, antes, su fundamento ha sido absolutizado: la auto-posición del valor del capital como totalidad sin relación externa a sí mismo. La auto-posición del valor en la esencia del capital es el origen y fundamento de la atribución del valor a las mercancías como cualidades naturales inherentes a su constitución propia, autonoma, «coslca».

La «*forma* de mercancía» tiene un carácter fetichista en cuanto es la aparición fenoménica, la manifestación («forma» para Marx) de la autoposición del valor como esencia del capital que se autovaloriza. Marx -metódicamente- debió partir de la mercancía (lo abstracto) para concluir en el capital (lo concreto). Pero es el carácter fetichista del capital lo que funda el carácter fetichista de la mercancía. En la forma de mercancía aparece el carácter fetichista del capital (su fundamento, esencia, identidad que se auto-afirma como *absoluto*) [27]:

---

[25] *Ibíd*., cap. 2,4 (I/1, p. 88; I, p. 77; XXIII, p. 86).

[26] Este «atribuir» es, justamente, el «mecanismo» ideológico de ocultamiento en el que consiste el fetichismo.

[27] Véase en Hegel, *Lógica*, el concepto de «Absoluto» (II, III,

«El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un *sujeto* (*Subjekt*) auto-motor [...] El valor se convierte aquí en el *sujeto* de un proceso en el cual en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza* [...] *autovalorización*. Ha obtenido la cualidad oculta [*sic*] de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes o, cuando menos, pone huevos de oro [...] El valor necesita ante todo una *forma autónoma*, en la cual se comprueba su *identidad* consigo mismo» [28].

Este valor, como esencia última del capital, se torna un fetiche: hecho por la mano del hombre -como los *baales* o ídolos que criticaban los profetas de Israel 29-, ya que no es sino *trabajo* humano objetivado acumulado, que se ha tornado un Poder autónomo, autonomizado, que comienza a tener todos los atributos de un «dios»,: sujeto autocreador desde la nada, eterno, infinito en el espacio (destruyendo todas las barreras hasta llegar al mercado mundial), poder civilizador, fuente de libertad e igualdad, divinidad providente:

«Un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era libertad, igualdad y propiedad [...] porque cada uno se preocupa de sí mismo y ninguno *de otro* [...] en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una Providencia omniastuta» [30].

1; *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. VI, pp. 187 ss.). Véase mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, t. V, parágrafo 70, pp. 66 ss. Para Hegel, el «absoluto» es la esencia todavía en-sí, que no se ha traspasado en otro, que no es relativo-a (no es parte de un «mundo» todavía).

[28] *El Capital*, I, cap. 4, 1 (I/1, p. 188; I, p. 152; XXIII, pp. 168-169).

[29] Véase *infra* el capítulo 6 sobre «El ateísmo de los profetas y de Marx».

[30] *Ibíd*. (p. 214; p. 172; p. 189).

3.3. CARÁCTER FETICHISTA DE CADA DETERMINACIÓN DEL CAPITAL

En la exposición del tema, y con razón, se sigue frecuentemente el orden del mismo Marx: fetichismo de la mercancía, del dinero, del capital. Es el orden gen ético e histórico, además metódico (de lo abstracto a lo concreto). El carácter fetichista toca al capital como tal, al valor, a cada una de sus determinaciones o formas de aparición del capital; pero además, desde la circulación a la producción, y desde el capital industrial hasta el comercial y el que rinde interés. T oca todo el capital y en todos sus momentos.

El orden de las determinaciones, en la siguiente exposición, lo tomaremos desde el capital ya realizado del ciclo del capital mercancía [31] (véase el esquema 2.1, *supra*).

a) Carácter fetichista de la mercancía

Después de lo ya expuesto en el parágrafo anterior sobre el carácter fetichista del capital como totalidad, es fácil comprender el de la mercancía. Marx expone en *El Capital*, como hemos visto en el capítulo anterior, sólo en dos lugares extensamente, la cuestión del fetichismo: al comienzo (el fetichismo de la mercancía, tomo I, capírulo 1,4) [32] y al final (el fetichismo del capital que rinde

---

[31] Véase *Ibíd*., II, cap. 3. De esta manera, aunque partimos del capital ya «devenido», guardamos el orden de *El Capital* en el libro I.

[32] Deben tenerse en cuenta las sucesivas redacciones de este texto, desde 1857 a 1873. En efecto, en la *Contribución* (1859) hay ya muchas indicaciones dispersas, en el capítulo 1 y 2, sobre nuestro tema. En el capítulo 1 de la redacción de *El Capital* de 1866 las hay igualmente. Pero sólo, y como hemos visto, en 1873 Marx escribe el parágrafo 4 del capítulo 1 sobre «El fetichismo de la mercancía».

interés, tomo III, capítulo 24). La mercancía era la primera forma de aparición del capital que Marx estudia en *El Capital*, I. N o la trata simplemente como mercanda, sino ya como la mercancía *como capital* (es decir, ya en este caso subsumida). Como capital, la mercancía queda constituida en el carácter fetichista del capital como tal. Por ello, al aparecer en el mercado el capital *como mercancía*, el valor que ella tiene le es atribuido a la mercancía misma, como cosa autónoma, absoluta, sin relación con el capital, de la que forma parte, ni con el trabajo vivo que la produjo en las condiciones del trabajo social que la caracterizan como mercancía:

> «La forma de mercancía, y la relación del valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, nada tiene que ver con la naturaleza física de los mismos [...] La forma fantasmagórica de una relación entre cosas es sólo la *relación social* determinada existente entre aquéllos (las personas) [...] A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo, no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil» [33].

Como en el mundo de la religión fetichista, cada mercancía (como cada fetiche, obra de las manos del hombre) tiene vida propia, poder, valor desde sí, como cualidad natural de la cosa misma. Es nuevamente un término de la relación (trabajo, producto o intercambiabilidad) que negando el otro término se absolutiza, y «se lanza a bailar» sobre sus patas y con «su testa de palo» -referencia explícita a la «leña» de su artículo de juventud ya los fetiches contra los que profetiza Isaías- [34].

«El carácter enigmático» de la forma de mercancía consiste, entonces, en que apareciendo en el «mundo de las mercancías» (nivel fenoménico por excelencia), como forma de manifestación del capital, el valor como mer-

---

[33] *Ibíd*., I, cap. 1,4 (I/1, pp. 88-89; I, p. 77; XXIII, pp. 86-87).
[34] *Ibíd*. (p. 87; p. 76; p. 85).

cancía, la existencia del valor en dicha cosa, es atribuible a la mercancía, o al capital, ya autonomizado de toda relación con el trabajo vivo y determinado por la forma *social* que adopta al ser subsumido por el mismo capital. y esto porque, no hay que olvidarlo, la mercancía que aparece en el mercado (la «forma de mercancía» del capital) es capital; es uno de los modos de existencia del capital.

b) Carácter fetichista del dinero

Por ser la primera «forma» de aparición del capital en el mercado, y la primera que Marx estudió -desde 1844, y en los *Grundrisse* todavía era la primera categoría en el orden de la exposición, no así en *El Capital*, que es anticipada por la mercancía-, hay múltiples referencias en la obra de Marx al asunto. Pero:
:

> «El enigma que encierra el *fetiche del dinero* no es más que el enigma, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetiche de la mercancía*» [35].

Y esto ¿por qué? Porque «la forma del dinero es exterior a la cosa misma, y por tanto mera *forma de manifestación* de relaciones humanas ocultas detrás de ella» [36]. De otra manera, el dinero no es sino una mercancía cuyo valor de uso es el equivalente general de los valores de cambio de las demás mercancías. La «forma de dinero» del oro no es inherente a las cualidades físicas del oro, sino a una determinación histórico-social que lo constituye *como* dinero (o como la medida y equivalente general de todos los otros valores de cambio). Pero el dinero (oro, por ejemplo) es la única mercancía que no debe «realizarse», en abstracto (es decir, venderse: convertirse en dinero), porque ya es dinero, y siendo el di-

[35] *Ibíd*., cap. 2 (I/1, p. 113; I, p. 96; XXIII, p. 108).
[36] *Ibíd*. (p. 111; p. 94; p. 105).

nero la forma de manifestación más próxima al ser del capital, es aquella *determinación* o *forma de capital* que por naturaleza aparece como el fetiche en cuanto tal. De ahí que Marx le aplicó el texto del Apocalipsis ya copiado: «Estos tiene un mismo propósito y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia [...]» [37].

Es Mammón; es aquella mercancía a la que se atribuye el valor como inherente a sus cualidades reales, físicas. El valor es, en su aparición fetichista, el oro mismo -sin relación alguna al trabajo que constituyó el valor del oro-. En los *Grundrisse* había escrito: «Moloch al cual todo es sacrificado» [38].

Y partiendo de la metáfora del Apocalipsis, en la que la Bestia marca a todos con su señal *en fa frente* (la imagen del emperador romano se estampaba en las monedas, o a fuego en la frente de los esclavos se señalizaba su carácter de tal), Marx se refiere repetidas veces a esa «señal»:

> «El valor no lleva escrito *en la frente* lo que es» [39]. «A formas que llevan escrita *en la frente* su pertenencia a una formación social» [40].

c) Fetichización del trabajo como trabajo asalariado

La tercera determinación del capital es la del trabajo *como capital*:

> «El pueblo elegido llevaba escrito *en la frente* que era propiedad de Jehovah; la división del trabajo estampa *en fa frente*

[37] *Ibíd*. (p. 106; p. 90; p. 101).
[38] *Grundrisse* (I, p. 135; p. 199; p. 113).
[39] *El Capital*, I, cap. 1, 4 (I/1, pp. 90-91; I, p. 79; XXIII, p. 88).
[40] *Ibíd*. (pp. 98-99; p. 85; p. 95).

del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital» [41].

Este es quizá el aspecto más desapercibido del fetichismo. La fetichización del trabajo vivo mismo -para el capitalista y para el mismo obrero-:

> «Tan pronto se inicia el proceso de trabajo, el trabajo vivo se incorpora al capital como actividad perteneciente a éste [...] la forma social general del trabajo (plasmado) en el dinero se manifiesta como cualidad propia de una cosa. De este modo, la fuerza productiva del trabajo social y las formas específicas que adopta se presentan ahora como fuerzas productivas y formas del capital, del trabajo materializado, de las condiciones materiales del trabajo, que, en cuanto a la forma sustantivada del trabajo vivo, se enfrentan al trabajo vivo personificadas en el capitalista. Volvemos a encontrar aquí la inversión de los términos que, al estudiar la esencia del dinero, hemos calificado como el *fetichismo*» [42].

El trabajo vivo, entonces, se enfrenta al capital que es visto como un Poder en sí, como valor, y no *como trabajo* materializado. De manera que el trabajo vivo es dominado por el trabajo pasado objetivado sin necesidad de medio coactivo alguno. La subsunción del trabajo se realiza, primero formalmente por medio de la manufactura (donde el trabajo como trabajo guarda las características anteriores), y posteriormente de manera real o *material* (por medio de la maquinaria misma):

> «El trabajo se presenta sólo como órgano consciente, disperso bajo la forma de diversos obreros vivos presentes en muchos puntos del sistema mecánico, y *subsumido* en el proceso total de la maquinaria misma, sólo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros mismos [...] En la maquinaria, el trabajo objetivado se enfrenta materialmente al trabajo vivo como *Poder* que !o domina y como subsun-

[41] *lbíd*., cap. 12 (I/2, p. 439; I, p. 341; XXIII, p. 382).

[42] *Manuscritos del 1861-1863*, Cuad. XXI, p. 1317 (ed. cast., I, p. 362; I, p. 338; MEGA, II, 3, 6, p. 2160).

> ción activa del segundo bajo el primero [...] en el proceso real mismo de producción» [43].

El trabajo subsumido en el capital, el trabajo como capital, es ahora una forma de aparición del capital (siendo en realidad la propia fuente creadora del valor) y, por ello, «si el trabajo (vivo) se identifica con el trabajo asalariado» 44, el trabajo se ha fetichizado para el trabajador mismo; para él mismo es una mercancía:

> «La fuerza de trabajo, *como mercancía*, sólo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su propio posesor -la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo- la ofrezca y venda *como mercancía*» [45].

Pero la fetichización de la capacidad o fuerza de trabajo es de naturaleza totalmente distinta que la de las otras determinaciones. Se produce cuando se «separa» o no se relaciona (se absolutiza) la capacidad o fuerza de trabajo con el trabajo vivo como tal. El propio trabajo vivo, en su uso, como fuerza de trabajo, produce su salario en el «tiempo necesario»; es decir, es la fuente del valor del salario y de la fuerza de trabajo, pero el mismo trabajador atribuye al dinero recibido como salario la fuente de su reproducción: «El obrero [...] recibe bajo el nombre de salario una parte del producto en que se representa *la parte* de su trabajo que denominamos trabajo necesario» [46]; *pero no lo sabe*. Además, cree que la totalidad de su trabajo objetivado es igual al salario (confundiendo trabajo vivo con capacidad de trabajo o trabajo asalariado; o creyendo que el trabajo vivo tiene valor y no la sola capacidad o fuerza productiva), de donde la

---

[43] *Grundrisse* (II, pp. 219-220; p. 693; p. 585).

[44] *El Capital*, III, cap. 48 (III/8, p. 1050; III, p. 825; XXV, p. 833).

[45] *Ibíd*., I, cap. 4,3 (I/1, pp. 203-204; I, p. 165; XXIII, p. 182).

[46] Ibíd., III, cap. 48 (III/8, pp. 1045-1046; III, p. 821; XXV, p. 829.

fetichización del valor es posible (y es posible como autoposición de un valor que se valoriza a sí mismo, por sí mismo, desde sí mismo). La fetichización del trabajo ante los ojos del trabajador mismo es el constituyente subjetivo de la fetichización del valor, del capital como tal.

d) Carácter fetichista de los medios de producción

De la misma manera, los mismos medios de producción, en especial la máquina (pero también la tierra, por ejemplo entre los fisiócratas), se fetichizan:

> «Al convertirse en un autómata, el instrumento de trabajo se enfrenta *como capital*, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo *muerto* que domina y chupa la fuerza de trabajo vivo» [47].

De nuevo, el valor aparece *como* maquinaria (no es ya la maquinaria técnicamente «como» maquinaria, ni la maquinaria «como» capital, sino ahora el capital «como» maquinaria). El obrero se enfrenta a este rostro material fetichizado del capital en el proceso productivo:

> «El obrero combate [...] contra el modo material de existencia del capital. Su revuelta se dirige contra esa forma determinada del medio de producción en cuanto fundamento material del modo de producción capitalista» [48]. «En su unidad material está subordinado (el obrero) a la unidad objetiva de la maquinaria [...] que como un *monstruo animado* objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador [...]» [49]. «El medio de trabajo *asesina* al trabajador» [50]. «Hasta las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medio

---

[47] *Ibíd.*, I, cap. 13,4 (I/2, p. 516; I, p. 399; XXIII, p. 446). La metáfora «chupa» se refiere a la «sangre» = vida.
[48] *Ibíd.* (p. 521; p. 403; p. 451).
[49] *Grundrisse* (I, p. 432; p. 470; p. 374).
[50] *El Capital*, I, cap. 13,4 (I/2, p. 526; I, p. 407; XXIII, p. 455).

de *tortura*, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido" [51].

Marx piensa siempre en la máquina como un monstruo, un fetiche, un organismo muerto que sólo se reanima, resucita, gracias al trabajo vivo:

«En cuanto actividad productiva orientada a un fin -en cuanto hilar, tejer, forjar-, el trabajo por mero contacto hace que los medios de producción *resuciten de entre los muertos*, les infunde vida [...]" [52]. Las máquinas, «tanto en vida, durante el proceso de trabajo, como después de muertas, mantienen su figura autónoma con respecto al producto" [53]. «En tanto el trabajo productivo transforma los medios de producción en elementos constitutivos de un nuevo producto, con el valor de ellos se opera una transmigración de las almas. Dicho valor pasa del cuerpo consumido al cuerpo recién formado. Pero esta metempsícosis acontece a espaldas del trabajo efectivo" [54].

Es decir, el monstruo, el fetiche, tiene vida procedente del trabajo vivo, pero, aun cuando muere, conserva la inmortalidad *de su alma*. Es el cuerpo de la máquina el que muere (su materialidad), pero su alma (el valor) transmigra (circula) aun en el caso del capital constante o fijo. Todo esto es ya una teología «metafórica», como veremos en el capítulo próximo. Transmigra, sea en el producto inmediato, sea en la rotación larga en todos los productos. Marx piensa nuevamente, entonces, en los medios de producción fetichizados como entes divinos, indestructibles, inmortales, en cuyas venas circula el absoluto (el valor absolutizado: no relativo al trabajo, ni a su condición social, ni a su esencial intercambiabilidad o necesidad de realización).

[51] *Ibíd*. (1/2, p. 516; I, p. 398; XXIII, p. 446).
[52] *Ibíd*., I, cap. 6 (I/1, p. 242; I, p. 194; XXIII, p. 215).
[53] *Ibíd*. (p. 246; p. 197; p. 218).
[54] *Ibíd*. (p. 249; p. 199; p. 221).

e) Fetichización del producto

La última determinación esencial que debemos exponer es el «producto», no como producto (fruto de trabajo vivo), sino *como capital* primero, y, en segundo lugar, el «capital» *como producto* fetichizado.

Ya sabemos que si se produjeran productos con un trabajo *comunitario*, el carácter del producto sería distinto:

> «Todos los *productos* de Robinson constituían su producto exclusivamente personal [...] El *producto* todo de la asociación [de hombre libres: comunidad] es un *producto* social [...] El tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo *común*, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto *común*» [55].

En este caso, en un trabajo y un producto *comunes* «1as relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos siguen siendo aquí *diáfanamente sencillas*» [56], es decir, los productos no están fetichizados todavía. De otra manera, «estas mercancías no serían, entonces, *productos* del capital» [57]. ¿ Qué significa esto? Significa que el producto no ocultaría en su seno plusvalor desapropiado al obrero y acumulado en el capital. El producto tendría objetivado tanto trabajo como producto que el trabajador recibiría (de manera directa o indirecta, pero sin pérdida de un excedente).

Por el contrario, en una forma social donde el trabajo tiene un carácter social, es decir, donde la socialidad

---

[55] *Ibíd*., I, cap. 1,4 (I/1, p. 96; I, p..83; XXIII, p. 93).
[56] *Ibíd.*
[57] *Ibíd*., III, cap. 10 (III/8, p. 222; III, p. 175-176; XXV, p. 185).

del trabajo le viene otorgada por el hecho de que sus *productos* privados son sólo mercancías para un mercado (y el mercado otorga la socialidad al producto y al trabajador privado), el producto se fetichiza.

El producto pareciera poseer valor en sí mismo, como cosa, pero además, en el capital, *el valor del producto* parecería ser diverso al *precio en el mercado* del mismo producto. La ganancia o la diferencia entre el valor del precio de costo del producto y el *valor* expresado en dinero (precio final) en el mercado se produciría por la venta del producto *por sobre* su valor. Para ello habría que atribuir, por una parte, valor al producto como cosa autónoma, y constituir el mercado como causa de *nuevo* valor (fetichización de la circulación con respecto a la producción). La circulación crearía valor:

> «La investigación demostrará que, en la economía política capitalista, el precio de costo adopta la *falsa apariencia* de una categoría de la propia producción del valor» [58].

Fetichización o falsa apariencia son dos fenómenos que tienen una misma fuente: la absolutización y pretendida auto-creación del valor (es decir, la ceguera del plusvalor contenido en el producto con respecto a la ganancia realizada en la venta de la mercancía).

El *producto* tiene un valor: lo invertido en dinero en los medios de producción y en salarios, y *el plusvalor creado en el tiempo de plustrabajo impago* («el valor se refiere a la cantidad global del trabajo pago e impago contenido en ella» [59] -en el producto o en la mercancía-).

La fetichización del producto, entonces, consiste en creer que el precio de costo (lo gastado en dinero por el

[58] *Ibíd*., cap. 1 (III/8, p. 31; III, p. 28; XXV, p. 37).
[59] *Ibíd*., cap. 9 (III/8, p. 208; III, p. 165; XXV, p. 175).

capital para producir el producto; para el capitalista, su valor) es igual al valor del producto (como sale de la fábrica), y de esta manera se «*oscurece y mistifica* [se fetichiza] por entero, y desde un principio el verdadero origen del plusvalor [...], el propio plusvalor *aparece* como surgiendo del capital global [...] (su origen) se encuentra borrado en el concepto de ganancia; por tanto, y de hecho, (el plusvalor se encuentra), en esta su figura transmutada de ganancia, (y así), el propio plusvalor ha negado su origen» [60].

«Oscurecer», «mistificar», «ocultar», «borrar» son verbos que indican de otra manera el fenómeno de «fetichizar». Es decir, la fetichización del producto consiste, en última instancia, en que el producto «aparezca» como siendo igual en su valor al valor puesto por el capital, y, por ello, la ganancia posterior procedería de la «astucia» del capital en el mercado:

> «Si en la formación del valor mercantil (del producto) no entra ningún otro elemento que el adelanto del valor capitalista, no es posible comprender (por la fetichización) cómo ha de salir de la producción *mayor valor* que el que ingresó a ella, salvo que se *cree algo de la nada* (*aus Nichts*). Pero Torrens sólo elude esta *creación de la nada* (*Schöpfung aus Nichts*) al transferirla de la esfera de la producción de mercancía a la esfera de la circulación mercantil» [61].

Lo que pasa, entonces, es que en el producto se encuentra ya todo el valor que se realizará posteriormente como ganancia. La fetichización del trabajo asalariado produce la fetichización del producto y de la ganancia, y todo por la «desaparición» del plusvalor en la producción:

> «La ganancia [...] se oculta y extingue el origen y el *misterio* de su propia existencia. En los hechos, la ganancia es la

[60] *Ibíd*. (p. 211; p. 167; p. 177).
[61] *Ibíd*., III, cap. 1 (III/6, p. 43; III, p. 39; XXV, p. 48).

> forma como ocurre esto: se halla *envuelto en el misterio* y parece provenir de cualidades *ocultas* que le son inherentes (al capital)» [62].

Si el producto fuera el fruto de un trabajo comunitario, sería transparente: producto de trabajo y para las necesidades humanas de los trabajadores en comunidad. No habría fetichización, ni plusvalor, ni plustrabajo. y el objetivo sería trabajo consumido.

Si el producto, en cambio, es fruto de un trabajo social, se encuentra la misteriosa oscuridad del fetiche: producto de un trabajo privado y como mercancía (producto para el mercado) y por ello oculta el plustrabajo, y la ganancia pareciera ser una relación del «capital como relación *consigo mismo*» [63]. La fetichización del capital (del valor) funda la fetichización del producto. Pero la fetichización de éste pende de la fetichización de la circulación -que es nuestro próximo tema-.

3.4. CARÁCTER FETICHISTA DE LA CIRCULACIÓN

La tesis podría ser enunciada así: «El proceso de la circulación *olvida* el proceso de producción» [64].
O de esta otra manera:

> «Todos los economistas incurren en la misma falta: en vez de considerar la plusvalía puramente en cuanto tal, la consideran bajo las formas específicas de ganancia y renta de la tierra» [65].

Esta es la tesis con la que concluye de toda la obra *Teorías sobre el plusvalor* de los *Manuscritos del 1861-*

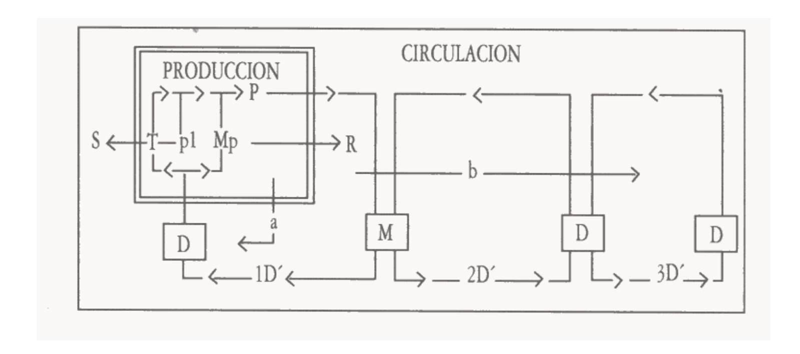
---

[62] *Ibíd*., cap. 2 (III/6, p. 56; III, p. 48; XXV, p. 58).
[63] *Ibíd*.
[64] *Ibíd*., cap. 7 (III/6, p. 173; III, p. 138; XXV, p. 147).
[65] *Manuscritos del 1861-1863*, Cuad. VI, p. 220 (ed. cast., I, p. 33; I, p. 40; MEGA, II, 3, 2, p. 333).

1863. La absolutización del capital (del valor) funda la absolutización del «mundo de las mercancías», el proceso de circulación, del mercado. Si está el «objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas»; si tiene un «carácter místico» la mercancía; si «la magia y la fantasmagoría [...] nimban los productos del trabajo» es porque «los economistas se dejan encandilar por el fetichismo adherido al *mundo de las mercancías* (Warenwelt)» [66].

Esquema 3.5

PROGRESIVO FETICHISMO DEL CAPITAL



Clarificaciones del esquema: D: dinero; T: trabajo asalariado; Mp: medios de producción; P: producto; pl: plusvalor; M: mercancía; R: renta; S: salario; ID': dinero con ganancia industrial; 2D': dinero con ganancia comercial; 3D': dinero con interés; flecha a: progresiva fetichización de la producción a la circulación; flecha b: progresiva fetichización del capital industrial al que se rinde interés.

El «mundo de la mercancía» -como el *mundo* fenoménico de la *Lógica* de Hegel, o el «mundo» de *El ser y el tiempo* de Heidegger- es la totalidad dentro de cuyo horizonte se presentan los fenómenos, donde aparecen las formas de manifestación de lo que *está detrás* (todas estas nociones, palabras y conceptos se encuentran ex-

[66] Todas las expresiones citadas son las del ya nombrado parágrafo 4, del capítulo 1, del libro I de *El Capital*.

plícitas en Marx, continuamente). La fetichización del «mundo de las mercancías», del horizonte de la circulación, del mercado, es lo que funda la «forma de mercancía (Warenform)» [67] que adoptan todos los productos del capital. El carácter fetichista del valor capital, dinero, trabajo asalariado, etc., *aparece* finalmente y siempre en «el mundo de la mercancía» fetichizada. Todo el misterio y la mistificación del fetichismo estriba en negar este principio fundamental: «En la esfera de la circulación no (se) genera valor ni plusvalor» [68].

El pretender que se genera valor (como ganancia) en la venta del producto (del pasaje de *P* a *M*, y de *M* a *D*: realización del producto/mercancía en dinero) es justamente haber fetichizado el valor y el producto, y por ello la mercancía, y el pensar que el capital genera valor al vender el producto/mercancía y al realizarlo en *más* dinero. Por ello, es un progresivo proceso de fetichización, no sólo desde la producción a la circulación, sino aun del capital industrial al comercial y al que rinde interés. Podemos así anticipar como tesis de *aumento* de fetichización (flecha *b* del esquema 3.5) a medida que nos alejamos del trabajo y del proceso productivo:

> «Cuanto más sigamos el proceso de valorización del capital, tanto más *se mistificará* (se fetichizará) la relación del capital, y tanto menos se desvelará el *misterio* de su organismo interno» [69].

El organismo *interno*, el plano profundo (el «mundo esencial», diría Hegel), el horizonte oculto y fundamental donde se genera el valor, la resolución del misterio y la posibilidad de desfetichizar el capital, se encuentra en el mundo de la «producción», en el proceso productivo

---

[67] *El Capital*, I, cap. 1,4 (I/1, p. 101; I, p. 86; XXIII, p. 97).
[68] *Ibíd*., III, cap. 17 (III/6, p. 361; III, p. 281; XXV, p. 292).
[69] *Ibíd*., cap. 2 (III/6, p. 56; III, p. 48; XXV, p. 58).

del capital. Marx representa a dicho ámbito como el «infierno» donde el obrero es inmolado en «sacrificio» al fetiche:

> «Abandonemos por tanto esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos [la circulación, el mercado], para dirigirnos junto al poseedor del dinero y al poseedor de fuerza de trabajo [...] hacia la oculta sede de la producción, en cuyo dintel se lee: Prohibida la entrada salvo por negocios [...] El trabajador sigue [al capitalista] con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan» [70].

Es una procesión sacrificial: el «cordero» será ofrecido en sacrificio:

> «[...] una lapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no sólo de *carne y sangre*, [71] sino también de nervios y cerebro» [72]. «Este sacrificio de vidas humanas (*Menschenopfer*) se debe a la sórdida avaricia [...]» [73].

---

[70] Ibíd., I, cap. 4 (I/1, p. 214; I, p. 172; XXIII, pp. 190-191).

[71] «Carne» y «sangre» son categorías antropológicas hebreas, bíblicas, en lugar de! «cuerpo» y «alma» de los griegos. Para este tema he escrito una trilogía: *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1976; *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, y *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974. En ellas expongo la importancia de las categorías «carne» y «sangre», concepción *unitaria* del ser humano como persona, dentro de cuya tradición semito-cristiana explícita se inscribe ciertamente Marx, contra la antropología dualista griega y «moderna» cartesiana. Es una cuestión esencial la unidad de la «carnalidad» de la persona en la interpretación filosófico-económica de Marx. La dignidad de la «carnalidad» (corporalidad) está a la base de todo el pensamiento de Marx, como del pensamiento crítico de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo; ¿cómo podría afirmarse que «dar de comer al hambriento» en su corporalidad es el criterio absoluto del juicio ético (Mateo 25) si no hubiera una afirmación definitiva de la dignidad de la «carne»?

[72] *El Capital*, III, cap. 5 (III/6, p. 107; III, p. 88; XXV, pp. 98-99).

[73] *Ibíd*.

El templo de la Bestia, del fetiche, es la fábrica, es el lugar de la muerte del obrero y de su explotación, como un infierno:

> «[...] el proceso de producción aparece como martirologio de los trabajadores [...] Todo progreso de la agricultura capitalista no es [...] un. progreso en el arte de esquilmar al obrero» [74].

El lugar de la producción como maldición, como la esencia del misterio, es lo que la fetichización de la circulación oculta:

> «Ser trabajador productivo no constituye ninguna dicha, sino una maldición» [75]. «El *misterio* de la autovalorización del capital se resuelve [en el nivel productivo] en el hecho que éste puede disponer de una cantidad determinada de trabajo ajeno impago» [76].

Para Marx, entonces, hay un nivel superficial fetichizado de la circulación, donde *pareciera* que se genera la ganancia (*más* valor *desde* el capital mismo), y se niega, se oculta el otro término *de la relación*: el proceso productivo, el nivel profundo. De nuevo, la fetichización, como absolutización, es negar un término de la relación autonomizando el otro (en este caso, la circulación, el mercado):

> «En la *superficie* de la sociedad burguesa, el salario del obrero se pone de *manifiesto* (el fenómeno) como precio del trabajo [...]» [77].

Para Marx, «entrar» en el proceso productivo es «sa-

---

[74] *Ibíd*., I, cap. 13 (I/2, p. 612; I, p. 474; XXIII, pp. 528-529). Véanse los capítulos 8 y 13,3ss. de *El Capital* sobre el sufrimiento del obrero en el proceso productivo del fetiche al que es sacrificado.

[75] *Ibíd*., cap. 14 (I/2, p. 616; I, p. 477; XXIII, p. 532).

[76] *Ibíd*., cap. 16 (I/2, p. 649; I, p. 500; XXIII, p. 556).

[77] Ibíd., cap. 17 (1/2, p. 651; I, p. 501; XXIII, p. 557).

lir» del proceso de circulación; y de la misma manera el producto «sale» del proceso productivo y «entra» o es lanzado al proceso del mercado. Ese límite entre circulación y producción es fundamental para comprender la cuestión del fetichismo. Lo enigmático, misterioso, fantasmagórico en el plano superficial, visible a todos los ojos, fenoménico, de las formas de aparición del valor se da en el «mundo de las mercancías»: la circulación. Por el contrario, lo oculto, olvidado, invisible es el plano de la producción. El fetiche no aparece *como fetiche* en la circulación: es invisible. En su invisibilidad consiste su Poder, el poder de la «religión mundana». Antes la cosa era más simple: «Esos antiguos organismos sociales de producción son muchísimo más sencillos y *transparentes* que los burgueses» [78].

Transparencia y visibilidad en el horizonte superficial de la circulación es lo propio de todos los sistemas antiguos. El trabajo del esclavo es *visible* como tal; el tributo del siervo del feudalismo es *visible* como tal. Producción y circulación son transparentes, manifiestan su ser, no ocultan nada. Por el contrario, el capital (el valor) oculta, retira de las miradas, lanza al proceso de producción, torna invisible el ámbito del trabajo mismo (en la manufactura, en la fábrica, en el trabajo capitalista de la tierra), lo torna no-fenómeno: escinde la producción (nivel profundo invisible) de la circulación (nivel superficial visible). La *invisibilidad* del origen, de la realidad y explicación de los fenómenos *visibles* permite la fetichización del valor (del capital): es el fundamento de dicho mecanismo ideológico. Por ello, el enigma, el misterio, la mistificación, la fetichización de todas las determinaciones del capital, y en especial de la ganancia, es posible porque se sitúa *todo* en el mero horizonte de la circulación. La fetichización de la circulación como ho-

[78] *Ibíd.*, cap. 4 (I/1, p. 97; I, p. 83; XXIII, p. 93).

rizonte ontológico desde donde se conoce todo lo que se presenta en el sistema capitalista es el origen del mecanismo de ideologización de la economía política capitalista. Esto lo vio claramente Lukács. Al ignorarse el proceso de producción (donde se crea el plusvalor), se absolutiza la circulación. La *totalidad* del capital y la circulación ha negado la *exterioridad* del trabajo vivo y la producción. Llegamos así a Jevons, Marshall, Hayek o Friedman.

3.5. CARÁCTER DE FETICHIZACIÓN PROGRESIVA DEL PROCESO DE VALORIZACIÓN

El proceso de fetichización es progresivo. Hay menos fetichización en los niveles más profundos (o menos supediciales) de la producción; hay más fetichización en los niveles más superficiales de la circulación.

Si es verdad que hay menos fetichización en el proceso productivo (aunque allí se encuentre *el origen* de todo el carácter fetichista) y se encuentra más fetichizado el mundo de las mercancías del capital industrial, por su parte el capital industrial está menos fetichizado que el comercial o el que rinde interés. y no es difícil comprender, entonces, que el nivel de máxima fetichización sea, justamente, el capital de máxima superficialidad y el más alejado del trabajo vivo negado al origen: el capital que rinde interés [79].

En el capital industrial, la ganancia ha sido realizada a partir del plusvalor alcanzado por el capital como trabajo objetivado impago. La ganancia industrial tiene así,

[79] Véase el texto citado en nota 81. Esto ha sido expresado en la flecha *a* del esquema 3.6. Se produce mayor fetichización en el pasaje de la producción a la circulación. Con las flechas *b* se pasa a mayor fetichización aún del capital industrial al que se rinde interés.

al menos, una relación directa con el plusvalor, en el proceso productivo. En cambio, el capital comercial, que compra la mercancía del capital industrial por menos de su valor y la vende por mayor precio que por el que la compró, logra una ganancia comercial al apropiarse de una parte del plusvalor del capital industrial (es decir, el capital industrial debe conceder parte del plusvalor). Como puede verse, se encuentra más alejado del proceso productivo y ni siquiera lo incluye en su rotación.

Por su parte, el capital que rinde interés, que ofrece dinero para obtener interés, logra ganancia del dinero mismo, sea porque le permite al capital industrial realizar con dicho dinero su rotación (en cualquiera de sus momentos en que necesita dinero, y ganar así tiempo), sea porque le permite al capital comercial tener dinero para poder comprar. De todas maneras, el capital que rinde interés se encuentra *mediatamente* relacionado con el trabajo que produce plusvalor, y se *presenta* ante los ojos del mercado en su carácter de capital que crea nuevo capital; valor que se valoriza desde él mismo:

> «El interés aparece como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y la ganancia, transmutada ahora en la forma de la ganancia empresarial, como mero accesorio y aditivo que se agrega en el proceso de reproducción. Aquí queda consumada la figura fetichista del capital y la idea del *fetiche* capitalista. En *D-D'* tenemos la forma no conceptual del capital, la *inversión* y cosificación de las *relaciones* de producción en la potencia suprema» [80]. «En el capital que devenga interés queda consumada la idea del *fetiche* capitalista, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo, y por añadidura fijado como dinero, el *Poder* de generar plusvalor en virtud de una cualidad *secreta e innata*, como un autómata puro» [81].

[80] *El Capital*, III, cap. 24 (III/7, p. 501; III, p. 392; XXV, p. 405).
[81] *Ibíd*. (p. 509; p. 399; p. 412). Cf. MEW, XXVI, p. 447.

El interés pareciera, a la falsa conciencia, ser fruto del dinero: valor creado de la nada por el Poder del capital mismo, Dios en la tierra, fetiche, Moloch, en cuanto que, en realidad, la vida del tal fetiche es sangre de trabajadores ofrecidos en sacrificio a la acumulación del valor.

Fetichizado, autonomizado o absolutizado (escindido de la *relación* donde es un término solamente), llegamos a la consecuencia final de esta «religión secular» o «mundana»:

«Capital-ganancia [...] tierra-renta [...] trabajo-salario: esta es la fórmula trinitaria que comprende todos los *misterios* del. proceso social de producción» [82].

Detrás del capital, la tierra y el trabajo asalariado fetichizados está la fetichización del valor como tal -como el origen de estos tres fetiches, esas tres personas, esa *trinidad* secular, mundana, satánica, como los tres rostros de Moloch, la Bestia, como parodia de un cristianismo invertido, fetichizado-.

Al capital fetichizado le corresponde, por su propio Poder creador de la nada, la *ganancia* industrial, ganancia comercial e interés. A la tierra (que en el capitalismo es sólo un medio de producción) le corresponde la *renta*. Al trabajo asalariado (que, en realidad, en cuanto pago o salario es un fruto del trabajo) le corresponde el dinero o el trabajo objetivado en manos del capital: salario. Cada «persona», cada rostro de Moloch tiene su fruto, su dicha, su pago, y todo en virtud de su propio valor: el capital su ganancia, la tierra su renta y el trabajo asalariado su salario. Pero todo esto es el fruto de un manejo ideológico, un espejismo, una ilusión, una fetichización, divinización, cosificación de *tres momentos* que se fundan en otro momento que es invisible. Estas

[82] *Ibíd*., III, cap. 48 (III/8, p. 104; III, p. 853; XXV, p. 861).

tres formas de rédito [83] de la «religión de la vida cotidiana (*Religion des Alltagslebens*)» [84], no son sino tres formas de «fuerza viva de trabajo automatizadas» [85]. El salario no es sino el trabajo vivo objetivado en el tiempo necesario para reproducir su vida; la ganancia y la renta no son sino formas de manifestación del plusvalor, es decir, plustrabajo del trabajo vivo impago subsumido por el capital o por el rentista de la tierra. Todas estas formas fetichizadas (o escindidas de su origen) ocultan su fuente: el trabajo vivo. Ocultan la relación con el trabajo vivo, que es el origen y la posibilidad (por negación) de su fetichización.

Creemos que con lo expuesto se ha probado, suficientemente, que la problemática del fetichismo atraviesa la totalidad del discurso de Marx, desde el comienzo hasta el final de *El Capital*; es, por otra parte, la cuestión ontológica fundamental donde se comprende la clausura totalizante del valor, del capital sobre sí mismo.

Este continuo referirse Marx al fetichismo, con terminología y contenidos religiosos, no puede ser tomado a la ligera, como si fuera algo así como el fruto de su sentido del humor -que ciertamente Marx tenía en sumo grado-. Se trata, nada menos, que de una acabada y completa descripción de lo que él llamaba desde *La cuestión judía* la «religión secular», «mundana» o «cotidiana». Esta religión, paradójicamente, era aquel campo aparentemente secular que los profetas críticos de Israel incluían en el «campo religioso». Marx realiza, en sentido estricto, una crítica *religiosa* de la economía política, es decir, descubre los mecanismos de la *dominación* del capitalismo como estructuras fetichistas, demoníacas, sa-

[83] *Ibíd*., cap. 50 (III/8, p. 853; XXV, p. 861).
[84] *Ibíd*., cap. 48 (p. 830; p. 838).
[85] *Ibíd*. (p. 815; p. 823).

tánicas, idolátricas. El «carácter fetichista» del capital es, justamente, su estatuto religioso estricto. La negación de su divinidad -supuesta en toda la crítica de Marx- sitúa su ateísmo del capital como una posición *antifetichista*, *antiidolátrica*, en total coincidencia con el *ateísmo de los ídolos* por parte de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo [86].

[86] Véase el ya indicado capítulo 6 sobre «El ateísmo de los profetas y de Marx», al final de la II parte.

II
LAS «METÁFORAS» TEOLÓGICAS

Comenzamos en esta segunda parte el momento quizá central de nuestra exposición. Como hemos indicado en las *Palabras preliminares*, el argumento de Marx se basa en la premisa menor. Si alguien es cristiano y capitalista (premisa mayor), «y si el capital es el demonio» (premisa menor), dicho cristiano se encuentra en contradicción (conclusión). Para evitar la contradicción, el cristiano puede abandonar el cristianismo o el capitalismo; pero si intenta mantener ambos, deberá: o inventar una religión no-contradictoria al capitalismo (y la crítica de la religión como fetichismo intenta cerrar el camino de esta solución), o inventar una economía política no-contradictoria con el cristianismo (que fue la tarea de la economía política burguesa, y la crítica teórico-científica de Marx pretende cerrar este segundo camino). Pero todo se basa en la premisa menor: «si el capital es el demonio». Y este enunciado puede ser probado no ya por una crítica de la religión (que sería negación de la religión puritana, protestante o adecuada al capitalismo, como «crítica de la religión»), sino por una teología implícita, *positivamente* expuesta en «metáforas» en su aspecto negativo: una demonología cuyo objeto no se encuentra en el «campo religioso» (para hablar como Pierre Bourdieu), sino en el «campo profano». Sería una teología implícita de la «vida cotidiana (*Alltags-Lebenswelt*)» y, en ella, se simbolizaría la existencia de un «dios» desconocido, pero que Marx desea indicar, aunque lo haga siempre metafóricamente. Es una tesis distinta a las hasta ahora expuestas. Es intentar demostrar que Marx fue, de hecho, un teólogo implícito, fragmentario, negativo, que desarrolló su discurso «metafórica» u oblicuamente, pero no por ello menos efectiva y rotundamente. El tema

tiene extrema actualidad a fines de este siglo XX, cuando comienza el segundo siglo marxista, que será totalmente diferente del primer siglo, y especialmente desde la «caída del muro de Berlín» y de la guerra de Irak.

Deseamos indicar, por último, que en muchos casos usaremos nuevamente algunos textos de Marx ya citados, que nos servirán de ejemplos. En la I parte los hemos citado en la exposición cronológica o sistemática del fetichismo; en esta II parte los usaremos dentro de un sentido metafórico-teológico.

4. LA TEOLOGÍA «METAFÓRICA» DE MARX

Contra lo que alguien pudiera pensar, cuando hablamos de «metáfora» o «metafórica» nos estamos refiriendo a un aspecto del lenguaje de profunda realidad crítica, en un sentido positivo, pertinente, actual.

La tesis la expone Marx clara y expresamente cuando escribe lo siguiente, y que comentaremos detalladamente –por ello desglosaremos el texto en 6 momentos–:

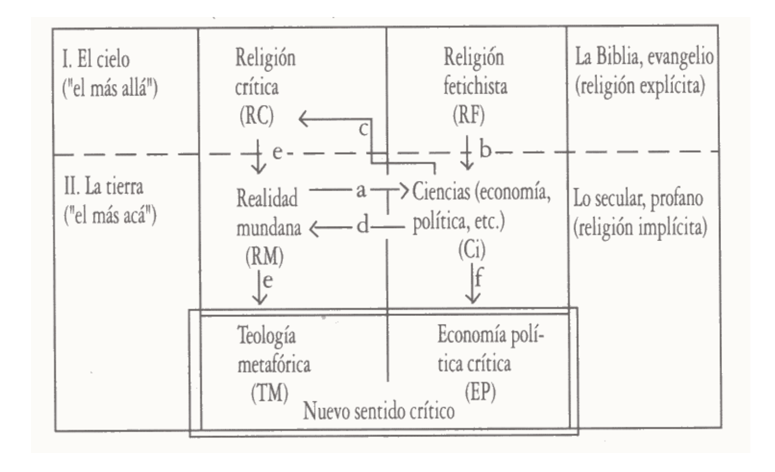
> «El Estado que hace que el evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio (*Sakrilegium*), si no a los ojos de los hombres, sí a los ojos de su propia religión.
>
> [1] Al Estado [RM del esquema 4.1] que profesa
>
> [2] como norma suprema el cristianismo [1], que profesa la *Biblia* como su *Carta,*
>
> [3] hay que oponerle (*entgegenstellen*) las *Palabras* de la Sagrada Escritura [RC], que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra.
>
> [4] Este Estado [...] cae en una dolorosa *contradicción (Widerspruch*), irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del evangelio [RC] que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar [...].
>
> [5] Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficiales un *deber ser* [RC] de imposible realización; sólo puede com-

probar la *realidad* de su existencia [RM] mintiéndose a sí mismo [...].

[6] De ahí que la *crítica* [flecha *e*] esté en su perfecto derecho cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia, ya que ni él mismo sabe si es una *figuración* o una *realidad*, desde el momento en que la vileza de sus fines seculares (*weltlichen*) [RM], que trata de encubrir con la religión [RF], se hallan en flagrante contradicción con la *pureza de su conciencia religiosa* [RC]»[1].

En este texto encontramos *explícitamente la estrategia argumentativa* de Marx, que dista mucho de ser simple y que exige muchas distinciones que han pasado desapercibidas. Para mejor orientarnos, proponemos el siguiente esquema 4.1, en donde se sitúan los diversos momentos a los que se refiere continuamente:

Esquema 4.1
LA ECONOMÍA Y LA "METÁFORA" DEL "CIELO" (EL "MÁS ALLÁ") Y DE LA "TIERRA" (EL "MÁS ACÁ")



[1] K. Marx, *Sobre la cuestión judía*, I (en *Obras fundamentales*, I, p. 474; MEW 1, pp. 359-360). Este texto pertenece todavía al período pre-socialista, en Alemania, de la crítica «política», y no aún «económica», del pequeño burgués crítico que era Marx.

Aclaraciones al esquema: a: racionalidad científica o económica; Ci: ciencias (económica, política, etc.); b: verticalidad religiosa alienante; RF: religión fetichista (de dominación); c: crítica religiosa de la ciencia; RC: religión crítica (Biblia, evangelio, religión en su «pureza»); d: retorno metódico a la realidad existente, cotidiana; RM: realidad mundana (lo «profano» o «secular»); e: crítica religiosa de la cotidianidad; TM: teología metafórica (nuevo sentido de lo profano); EP: economía política crítica (El Capital; f: Crítica filosófico-económica.

Citemos todavía otro texto para constatar más claramente lo que venimos afirmando:

> «Fijémonos en el judío real que anda por el mundo [RM]; no como hace Bauer en el *judío sabático* [RF], sino en el judío cotidiano (*Alltagsjuden*) [RM]. No busquemos el misterio del judío en su religión [RF]; busquemos el misterio de su religión en el judío real [RM]»[2].

Y, para completar los ejemplos, léase todavía con atención esta última cita:

> «La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir *la verdad más acá (Diesseits)* [II], una vez que se ha hecho desaparecer *el más allá (Jenseits) de la verdad* [I]. Y, ante todo, la misión de la filosofía, puesto al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* [RF] de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus *formas profanas* [RM]. La crítica del cielo [I] se trueca, de este modo, en la crítica [flechas *e* o *c*] de la tierra [II], la crítica de la religión [RF] en la crítica del derecho [Ci], la crítica de la teología [RF] en la crítica de la política [Ci]»[3].

---

[2] *Ibíd.,* II (p. 485; p. 372). Este texto inicia la etapa filosófico-económica de Marx. La crítica religiosa se torna de política en económica, como hemos visto, pero en ambas la estrategia argumentativa es la misma: tornar la misma creencia religiosa auténtica (al menos para Marx), contra la falsa conciencia del creyente.

[3] «Introducción» a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (en *Obras fundamentales*, I, p. 492; MEW 1, p. 379).

Marx describe entonces, y como hemos dicho, su estrategia argumentativa. Consiste como en un «retornar» del plano explícito de la «religión» (I) como justificación de la dominación (el «Estado cristiano», luterano, o «del puritanismo» posteriormente) (RF) al nivel secular (RM), tenido por «profano», «donde pareciera que no hay dioses», como dirían equivocadamente D. Bonhoeffer o la «teología de la secularización» (II: al «más acá»). Pero en el nivel de la *realidad*, de la existencia cotidiana y profana, Marx descubre un nuevo sentido «religioso», oculto a la vista de los creyentes alienados, enajenados (cristianos, judíos[4], etcétera.) (TM). En efecto, al tomar la crítica en serio a la «Biblia» (a la «Sagrada Escritura») «en su perfecto derecho», y al «oponerla» a la cotidianidad pretendidamente «profana» o «secular», Marx aclara una «contradicción», que se produce en la *realidad*, entre el «dios» sabático (del judío) o dominguero (del cristiano) (RF) y el «dios» *real* (oculto en el nivel RM):

> «¿Cuál es el culto profano (*weltliche Kultus*) [RM] que el judío [o cristiano] practica? La *usura*[5]. ¿Cuál su dios *secular*?[6] El *dinero*»[7].

[4] De ahí, hablar del antijudaísmo (como del anticristianismo) de Marx sería situarse –a la defensiva– desde una religión judía o cristiana alienadas y dominadoras, como veremos. Un judío o cristiano críticos estarán de acuerdo con Marx, si es que entienden bien su estrategia argumentativa (que no se comprendió siempre adecuadamente). Las profecías contra Israel de Isaías, Jeremías, Jesús de Nazaret, etcétera, serían anti-semitas (como anti-españolas las críticas de Bartolomé de las Casas, etcétera). Debemos distinguir entre las críticas «proféticas» contra el «pecado» de un pueblo, sintiéndose parte de dicho pueblo (y Marx se «sentía» judío), y la crítica contra el pueblo como tal.

[5] Véase la importancia de la cuestión de la «usura» en la polémica teológica en torno al Deuteronomio 23,20-21, que indicaremos más adelante.

[6] Adviértase la expresión: «dios secular (*weltlicher Gott*)». Esta cuestión es definitivamente esencial en nuestra interpretación: hay un «dios» oculto en la «Realidad Mundana» (RM del esquema 4.1). Se trata, nada menos, que de negar por fetichista toda aquella

No se había advertido que Marx *sitúa* lo religioso (y por ello es posible desde esta hipótesis desarrollar una reflexión teológica *explícita*) en el nivel profano, cotidiano, en la «Realidad Mundana» (RM). Y –tal como hacen los profetas de Israel, el fundador del cristianismo, y posteriormente la Teología de la Liberación latinoamericana–, en lugar de considerar dicho mundo cotidiano (la *Lebenswelt*) como profano, no-religioso, Marx descubre allí una dimensión «religiosa» oculta: «dios» es ahora el «dinero» –lo que es una metáfora, pero, como veremos, lejos de negar racionalidad al problema, «abre» un *nuevo mundo* teológico (TM) –.

Marx, contra toda la tradición marxista y antimarxista, practica un método de crítica religiosa que se sitúa en la más antigua tradición hebreo-cristiana, primitiva, la de los Padres de la Iglesia y de los teólogos medievales:

[1] Al Estado (o al capital),
[2] que se afirma como cristiano (o el capitalista que se pone como cristiano, en su vida sabática o dominical, familiar, puritana, presbiteriana, calvinista, anglicana, católica, etcétera) (RF),

---

teología europea y norteamericana del siglo XX que habló de un mundo «secular *sin Dios*». Marx les diría: «¡Fetichistas! ¡Habéis secularizado, desdivinizado el «*dios secular*!». Dicha pretendida «teología de la secularidad» en realidad era un capitalismo religioso que había «secularizado» el dios del sistema, negando así el Dios-Otro, el Dios de los pobres y oprimidos, el Dios de Israel y del fundador del cristianismo profético, crítico, del evangelio. Estamos en presencia de un «principio generador» de una *nueva teología*. Aun la «muerte de Dios» de Nietzsche puede caer en este fetichismo. Al negar el «dios secular» «¡Dios ha muerto!», seculariza la Modernidad, como diría Max Weber; es decir, permite que dicho «dios secular» (el Anti-cristo, el fetiche, Moloch) siga dominando y viviendo de la sangre de los explotados. Marx es mucho más radical (y más teológico) de lo que muchos han imaginado.

[7] *Sobre la cuestión judía*, II (ed. cit., p. 485; p. 372). Veremos en el parágrafo 4,1. que, exactamente, el tema se sitúa en el nivel de la *usura*, según el texto del Deuteronomio que estudiaremos allí.

[3] se le opondrá su propia «Sagrada Escritura» (pero tomada ahora en sentido «crítico» (RC),
[4] para que se manifieste una «contradicción» esencial (contradicción *performativa*, diríamos hoy) consigo mismo (entre su *deber ser* cristiano [RC] y su *ser* real cotidiano [RM]). Hay aún más; Marx llegará a describir dicha contradicción, por una parte,
[5] mostrando que en la realidad es una conciencia cotidiana fetichista y mentirosa (oposición entre RC y RF), es decir, hipócrita[8]. En segundo lugar,
[6] criticará desde la «*pureza* de su conciencia religiosa» (RC), desde un «sentido» *crítico* (TM), a la «religiosidad fetichista» que *de hecho* se afirma con los actos (RM).

Marx efectúa la «construcción» *positiva* de una *teología negativa* (es una «crítica» teológico-religiosa) desde la «Sagrada Escritura», opuesta contrafácticamente a la vida cotidiana fetichizada. La crítica religiosa de Marx (la flecha *e*[9] que constituye TM) es lo que intentamos describir en este capítulo 4 -y es la tesis central de todo este libro.

Sólo para situarnos en el tiempo, deseamos copiar un

[8] Obsérvese esta expresión: «Predican como algo necesario la minoría de edad del hombre; es la *hipocresía* la que pretexta la existencia de un Dios en cuya realidad *no cree*, para creer en su [propia] omnipotencia; el egoísmo, para el que la salvación privada está por encima de la salvación de la humanidad» («Sobre la libertad de prensa», en OF, I, p. 207; MEW 1, p. 65).

[9] En realidad, el desarrollo crítico de Marx es más complejo. Sigue el camino de la flecha c del esquema 4.1 (critica a la economía política burguesa desde la «pureza» de la religión crítica), para posteriormente resituar la cuestión en la realidad mundana (RM), siguiendo la trayectoria de la flecha *d*. Y desde esa realidad mundana criticada (desde el evangelio puro y la ciencia económica [que en realidad incluye igualmente EP]) se descubre el oculto «dios secular» de la *Teología «metafórica»* (TM): el «dinero» como fetiche, ídolo, Mammón, Moloch, etcétera, que es la «esencia *práctica (praktische Wesen*)» (*Ibíd*., p. 485; p. 372).

texto de Moses Hess, que se encuentra igualmente dentro de la tradición judía, sobre el dinero:

> «El dinero debería ser [...] un tesoro para la humanidad. Si este tesoro objetivado correspondiera realmente a esto, cada persona tendría tanto valor cuanto dinero poseyera, y como toda *Teología* consecuente medía al hombre por su ortodoxia, así la *Economía* lo mediría según el peso de sus haberes en dinero. En los hechos, sin embargo, no se ocupan de ninguna manera la *Economía* ni la *Teología* del hombre. La *Economía política* es la ciencia de los bienes terrestres, así como la *Teología* la ciencia de los bienes celestes. Pero los hombres no son bienes. Los hombres no tienen ningún valor para los puros científicos *economistas o teólogos* [...], para esas *ciencias sagradas (heiligen Wissenschaften)»*[10].

Vemos entonces que los contemporáneos de Marx, como él mismo, se ocupaban profusamente de nuestro tema.

4.1. MUERTE DEL DEUTERONOMIO 23,20-21: NACIMIENTO DEL CAPITAL

Deseamos ahora probar que Marx se sitúa dentro de una antigua tradición, la de los profetas de Israel, del cristianismo primitivo y los Padres de la Iglesia, siguiendo con los teólogos medievales y rematando en los primeros reformadores (Lutero, Melanchton, Zwinglio). La ruptura histórica se realizará, quizá, con Martín Bucer (1491-1551), y, ciertamente, con Calvino (1509-1564)[11].

El texto que, como un inmenso dique, impedía a la

[10] Art. citado: «Ueber das Geldwesen», pp. 11-12.

[11] No es extraño que John Knox, el fundador del presbiteranismo en Escocia, se inspirara en Calvino. La economía política burguesa nacerá en este contexto. Adam Smith, por ejemplo, presbiterano, fue profesor en la escocesa Edimburgo. Hace años tuvimos el gusto de dar unas conferencias en el mismo «Hall» en el que J. Knox realizaba sus asambleas, y reflexionábamos *sur place* sobre todos estos hechos.

Cristiandad latino-germánica derramarse hacia la acumulación gigantesca de riqueza, era el siguiente:

> «No cargues *intereses usureros*[12] a tu hermano[13] ni sobre dinero, ni sobre alimento, ni sobre cualquier préstamo. Podrás cargar *intereses* a los extraños[14], pero no a tu hermano» (Deuteronomio 23,20-21)[15].

Este texto se encuentra dentro de *La ley* de Moisés (Deuteronomio 4,44-28,68). Es el texto más prestigioso de la Biblia para los judíos. Cabe recordarse que el más importante y primero de los mandamientos es una Condenación a la idolatría, al fetichismo, a lo «no- Dios» y que pasa por tal:

> «No tendrás otros dioses rivales míos. No te harás ídolos» (Deuteronomio 5,7-8). «No seguirás a dioses extranjeros» (*Ibíd.,* 6,14). «Destruirás todos los santuarios donde esos pueblos, que ustedes van a desposeer, daban culto a sus dioses» (*Ibíd*., 12,2).

Los hebreos veneraban de tal manera a su Dios que nunca lo nombraban. Le llamaban por *Ashem* («el Nombre», sin nombre) en extremo respeto. Una teología hebrea, entonces, se ocupa más de negar (teología *negativa*) lo que «no-es-Dios» que de afirmar lo que sea.

---

[12] En hebreo *neshek*. En Israel había otros tipos de «intereses» (el *marbith* y el *tarbith,* por ejemplo, en Levítico 25,35-37).

[13] En hebreo *l'ahika*, el otro miembro del clan o de la tribu.

[14] En hebreo *nokri*; debe distinguírselo de *ge*r (que es el extraño al que se le brinda hospitalidad).

[15] El 14 de julio de 1976, después de haber dado una conferencia en la Universidad Loyola de Chicago, unos alumnos me regalaron la obra de Benjamin Nelson, *The Idea of Usury from tribal brotherhood to universal brotherhood*, Phoenix Book, University of Chicago Press, 1969. ¡Estaba justamente en la ciudad de los «Chicago boys»! y bien, el resto del texto de este parágrafo será deudor de este clásico libro de Nelson. Véanse además las obras de Werner Sombart, *The Jews and Modem Capitalism*, Glencoe, Illinois, 1951; Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* New York, 1958.

No es entonces nada novedoso que la «teología *metafórica*» de Marx sea negativa, fragmentaria, implícita, pero explícitamente anti-fetichista. Tratará de lo «no-Dios»: el capital como Anti-cristo. Sobre esto volveremos después. Por ahora volvamos a nuestro tema del interés o la usura condenada con respecto al «hermano» y permitida con los «extraños».

Jerónimo (340-420) y Ambrosio (340-397) iniciaron la tradición occidental sobre la doctrina de que el exigir interés, la *usura*, es siempre pecado, debido a que «todos somos hermanos» para el Nuevo Testamento (no habría entonces «extraños» en la fraternidad universal)[16].

Entre los carolingios fue promulgada una prohibición general entre los cristianos de cargar intereses usurarios en préstamos. Rabanus (784-856)[17] interpreta que el «hermano» es cualquier otro católico (y como en la Cristiandad todos lo eran, menos los judíos, de hecho era imposible prestar por interés). En la época de las Cruzadas, debido a la crisis económica, se permitieron algunos préstamos a interés entre cristianos, como en el caso de ciertos decretos de Inocencio III (1198-1216).

Mientras tanto, los judíos podían prestar dinero por interés a los cristianos, porque ya el *Talmud* lo permitía.

[16] Jerónimo, *Comment. in Ezechielem*, VI, 18 (*Patrología Latina*, Migne, XXV, col. 176. Para el judío Filón de Alejandría, el «hermano» era sólo «el hijo de un mismo padre, el habitante de la misma a1dea o de la misma tribu» (*De virtutibus*, XIV, 82). Ambrosio de Milán muestra que la «usura» debe equipararse al derecho de guerra, que se ejerce sobre los vencidos por violencia; pero el tal derecho queda inva1idado por el evangelio, porque todos son hermanos (*De Tobia*, XV, 51; *Patrología Latina*, Migne, XIV, col. 779).

[17] *Enarratio super Deuteronomium*, III, 12; PL, CVIII, col. 934.

Esto enriqueció a muchos de ellos –siendo una de las causas del antisemitismo que se desataba por períodos en la Cristiandad medieval–.

Para Pedro Lombardo (1100-1164), la usura era «usurpación ilícita de algo de otro», claramente condenada por la ley de Moisés[18]. Para Tomás de Aquino (1225-1274) no había duda:

> «A los judíos les fue prohibido tomar interés usurario de sus hermanos, es decir, de otro judío. Con esto se daba a entender que tomar dicho interés usurario era pecado [...]» (*Summa Theol*., II-II, q. 78, a. 1, ad 2).

Esta doctrina llegó hasta la época de la Reforma en Alemania. Lutero lanzó vehementes condenas contra la usura, que Marx copia largamente en sus *Manuscritos del 61-63* (en las *Teorías sobre el plusvalor*[19] y en otros textos). Y comenta Marx:

> «Lutero está por encima de Proudhon. No se deja engañar por la diferencia entre *prestar* y *vender*, pues en ambas reconoce por igual a la usura»[20].

---

[18] *Liber Sententiarum*, III, 37: PL, CXCII, col. 832.

[19] Véase en MEGA, 11, 3, p. 1526; FCE, t. 111, pp. 466 ss.

[20] *Ibíd*., p. 1526; p. 466. Marx copia de Lutero un texto que nos muestra bien el problema. Lutero exclama: «Hace quince años escribí sobre la usura [...] De entonces acá, se ha desarrollado de tal modo, que *ya no se resigna a pasar por un vicio*, un pecado o una infamia, *sino que quiere ser ensalzado como si, siendo la esencia misma del honor y la virtud*, prestase a todo el mundo, amorosamente, los servicios que la religión cristiana manda prestar al prójimo [...] Séneca se expresa en el lenguaje de la razón cuando dice: *No hay más remedio posible allí donde lo que se consideraba vicio se convierte en una costumbre (mores)*» (Ibíd., p. 1532; pp. 470-471). Como hemos visto, lo religioso (RM del esquema 4.1) se encuentra encubierto en las «costumbres» (la *Sittlichkeit* de Hegel, el «mundo de la vida cotidiana [*Lebenswelt*]»); lo fetichista, idolátrico, pecado, se ha hecho lo habitual, lo cotidiano. El método de Marx consiste en tomar lo cotidiano (RM) y darle, desde la crítica (flecha *e*), un nuevo sentido (TM).

Marx se sitúa, como puede verse, en la tradición de Lutero. Pero, lo que no parecía tener conciencia es el cuándo se produjo el derrumbe de la interpretación tradicional del Deuteronomio[21]. En efecto, parece que Martín Bucer (en su *Tractatus de usuris* de 1550) comenzó tímidamente la nueva doctrina sobre la usura[22], pero debe atribuirse a Calvino, el reformador de Ginebra, el haberse opuesto frontalmente a la doctrina teológica del dinero (contra Aristóteles) y la usura (desde al menos el siglo X a. C., en tiempo del origen de la tradición deuteronómica).

Calvino fue el primer europeo que exploró la ambivalencia del texto del Deuteronomio 23,20-21, a fin de permitir el poder prestar a interés usurario al «hermano». Su argumento pretende no negar la fraternidad universal de la moral cristiana, pero la sitúa dentro de una conciencia individual y con respecto a la utilidad pública. En una respuesta a Claude de Sachin en 1546[23], y en los sermones y comentarios durante los años siguientes[24], Calvino expone sus argumentos en favor del prestar con interés usurario al hermano dentro de ciertos límites de «justicia y caridad». En primer lugar, Dios no podía permitir a los judíos cometer una injusticia, pecar, al prestar con usura a los extraños. Más bien era un permiso de algo que no contenía pecado. En cuanto a los

[21] Creyó que era el protestantismo en Holanda el que comenzó con la crítica del Deuteronomio («Holanda. Primera apología de la usura. También allí se moderniza, subordinándose al capital productivo o comercial», en Ibíd., p. 1543; p. 472).

[22] G. Klingenburg, *Das Verhältnis Calvins zu Butzer*, pp. 22 ss. (cit. B. Nelson, n. 99, p. 68), indica que Bossuet (1627-1704) en el *Traité de l'usure* observa que Bucer está al origen de esta posición.

[23] *Opera,* X, 1 (CR, XXXVIII, 1), cols. 245-249.

[24] En B. Nelson, *op. cit*., nota 5, p. 75, hay numerosas citas al respecto.

hermanos, debían favorecerlos –era un acto de caridad, de ayuda, por sobre lo justo y permitido–. Propone entonces Calvino:

> «La ley de Moisés (Deuteronomio 23) es *política*, y no nos obliga por sobre la equidad y lo que la razón humana sugiere. Ciertamente, sería deseable que la usura fuera extirpada de todo el mundo. Pero siendo imposible, debemos hacer concesiones en favor de la *utilidad común (utilité commune)*»[25].

La usura no es condenable sino cuando «se opone a la equidad y la caridad»[26].

Durante dos siglos se siguió discutiendo el tema. La Iglesia romana aceptará la doctrina «moderna» distinguiendo entre el «interés» (que es permitido) y la «usura» (que es un vicio de exceso). Pareciera que el primer católico en «abrir la puerta» a la nueva interpretación fue el jesuita Santiago Ledesma (1575), que justificó esta posición en la Congregación General de 1573, siempre y cuando no fuera el interés mayor del 5%, y si no se prestaba a los pobres. A partir de su posición, otro jesuita, Francisco de Toledo (1532-1596), fundará definitivamente la posición católica[27].

¡La exigencia ética del Deuteronomio 23,20-21 había muerto! El capital podía nacer. La moral cristiana europeo-moderna (la religión fetichista, RF del esquema 4.1) se las había arreglado para borrar una exigencia que tuvo vigencia durante veinticinco siglos. Marx, con razones completamente nuevas (con categorías «científicas» –si se entiende lo que «ciencia» significa para él)[28]–, debe

---

[25] *Opera*, X, 1 (CR, XXXVIII, 1), col. 246. Calvino en otros textos se opone sin embargo a la usura (*Opera*, XL [CR, LXVIII], cols. 425-433, o en Ibíd., XXXI [CR, LIX], cols. 147-148).

[26] *Opera*, X, 1 (CR XXXVIII, 1). col. 249.

[27] *Theologiae Cursus completus*, Migne, XVI, col. 1016.

[28] Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14.

situárselo en la antigua tradición hebreo-cristiana que Calvino comenzó a abandonar, es decir, que inició su inversión. Marx, en el espíritu del Deuteronomio, muy posiblemente sin conciencia, escribe en su teología «metafórica» –cuyo sentido analizaremos en el siguiente parágrafo–:

> «En la forma del capital que devenga interés [...] el capital aparece como la *fuente auto-creadora y misteriosa*[29]. [...] El interés aparece como el verdadero fruto del capital [...] Aquí queda consumada la *figura fetichista* del capital y la idea del *fetiche capitalista* [...] Esta increcencia del interés en el capital dinerario como dentro de una cosa (...) es lo que tanto trabajo le *da a Lutero en su ingenuo alboroto en contra de la usura [...] Es el Moloch»*[30].

Una vez que se puede acumular dinero, sin contradecir a la moral cristiana vigente (RF del esquema 4.1), gracias a la usura permitida, bajo el nombre de interés, estamos en un nuevo momento histórico. El «estado de naturaleza» primitivo ha dejado lugar a un *nuevo* o *segundo* «estado de naturaleza», a partir de la existencia del dinero y su «acumulación» (el *stock*, es decir, el capital). Hobbes es uno de los encargados de comenzar a expresar la cuestión a partir de ciertos «modelos» convenientemente idealizados. Estos «modelos» –las llamadas «robinsonadas»[31] por Marx– no son sino la proyección,

---

[29] Sobre el sentido de «fuente (*Quelle*)» y no «fundamento (*Grund*)», y «creadora (*schöpferische*)» y no meramente «productiva», véase mi obra *El último Marx (1863-1882),* caps. 9 y 10. Es aquí donde Marx coincide con la tradición que Maimónides llamaba de la «filosofía *creacionista*» (de los hebreos, cristianos e islámicos), que tanto horror causaba a Nietzsche.

[30] De la tercera redacción de *El Capital*, libro III, *Manuscrito principal (1864-1865)*, que ha sido editado por Engels, con modificaciones, en *El Capital*, III, cap. 24 (Siglo XXI, III/7, pp. 500-507; MEW 25, pp. 405-410).

[31] *El Capital*, I, cap. 1.4 (1873) (Siglo XXI, I/1, p. 93; MEGA, II, 6, p. 107): «[...] la economía política es afecta a las robinsona-

por abstracción, de la realidad *existente*. Es decir, Hobbes habla de un «estado de naturaleza» que no es sino la misma realidad capitalista naciente existente proyectada abstractamente como «naturaleza» humana a-histórica, eterna. En realidad es un modelo de la llamada «sociedad de mercado posesivo»[32], bajo la presencia omnímoda de la Providencia Divina[33], donde el egoísmo del interés propio coincide con el amor al prójimo y con el bien común, es decir, una gigantesca operación teológica (cuyo producto es la «religión fetichista»: RF del esquema 4.1).

Después de una lectura atenta de las diversas obras políticas de Hobbes, podemos concluir que su «modelo» incluye los siguientes momentos, como aquel que responde al «estado de naturaleza», suplido por el «contrato» que subsume y lleva a su término cabalmente ese «estado de naturaleza»:

> «(a) No hay una distribución obligatoria del trabajo.
> (b) No hay una provisión obligatoria de lo necesario para trabajar.
> (c) Hay una definición y resguardo con autoridad de los contratos.
> (d) Todo individuo busca racionalmente maximizar sus ganancias.

---

das». Marx indica exactamente este manejo ideológico de los «modelos» teóricos convenientemente manipulados con apariencia de «ciencia».

[32] Véase C. B. Macpherson, *The political Theory of possessive Individualism*, Oxford University Press, 1977, pp. 53 ss.

[33] Véase la obra de Hugo Assmann-Franz Hinkelammert, *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, Vozes, Petrópolis, 1989, cap. 2: «Economía: O ocultamento dos pressupostos» (pp. 114 *ss*.); en especial: «O ocultamento maior: o da teología subjacente» (pp. 171 *ss*.). Y en el cap. 3, en especial: «O modo peculiar de incorporaçâo da moral (e da teologia) na economia do mercado» (pp. 218 *ss*.).

(e) Cada capacidad individual de trabajo es propiedad privada y es alienable (vendible).
(f) La tierra y sus recursos son propiedad de individuos y son alienables (vendibles).
(g) Algunos individuos desean un mayor nivel de ganancias o tienen mayor poder para alcanzarlas.
(h) Algunos individuos tienen mayor energía, capacidad o posesiones que otros»[34].

Este «modelo» se impondrá rápidamente, ya que, aceptándose como si fuera la expresión de la naturaleza humana, fue en realidad la mejor expresión de una sociedad inglesa que comenzaba a organizar toda su existencia en torno al «mercado»), a la «competencia» (*competition* o *Konkurrenz*): al naciente mercado capitalista desde el mercantilismo del intercambio y la usura. J ohn Locke será el que desarrollará dicho modelo con una claridad clásica. Su «modelo» es el del individualismo, que consagra la santidad de la propiedad, dentro de un utilitarismo *cristiano* explícito. En el origen, Dios creó a todos los humanos iguales:

"Dios dio el mundo en común a toda la humanidad (*the World in common to all Mankind*), ordenando al hombre el trabajarlo [...] Dios dio el mundo al hombre para su beneficio y para la mayor conveniencia de la Vida»[35].

Este es el primer «estado de naturaleza». En él, cada trabajador posee, con propiedad, el fruto de su trabajo y la tierra por él ocupada. Cuando se introduce el dinero[36], se establece un *segundo* «estado de naturaleza»

---

[34] C. B. Macpherson, *op. cit*., pp. 53-54.
[35] *Second Treatise*, sect. 32.
[36]« [...] since there is Land enough in the World to suffice double the Inhabitants had not the *Invention of Money*, and the tacit agreement of Men to put a value on it, introduced larger Possessions and a Rigth to them» (*Second Treatise*, sect. 36).

–como opinaba Hobbes–. Con el dinero puede obtenerse un *stock* (acumulación), y con ello se distinguen dos momentos. En el *primer* momento de este segundo «estado de naturaleza», unos se apropian de la tierra y la trabajan, acumulan dinero. Otros son viciosos, no trabajadores, y no logran acumular riqueza. Es decir, en un *segundo* momento de este segundo «estado de naturaleza» descubrimos entonces a unos, los ricos, que pueden comprar el trabajo de otros, ya los otros, los pobres, que deben vender su trabajo. Todo esto como «punto de partida» *natural,* querido por Dios. Esto lo expresa, de igual manera, el fundador de la economía política moderna, Adam Smith:

> «En ese estado de cosas [de naturaleza], el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como el capital (*stock*) se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas [...]»[37].

El *primer* «estado de naturaleza» sería como el «estado de inocencia» del paraíso terrenal (antes del pecado). El *segundo* «estado de naturaleza», donde hay acumulación de dinero (*stock*), capital dinerario –que para Smith sigue siendo un estado de naturaleza o de inocencia sin pecado, es decir, un cierto pelagianismo–, sería para Marx el estado del hombre actual, el de «pecado original» (en este punto, Marx no será pelagiano, sino más bien agustiniano o luterano, pero con grandes diferencias, como veremos en el parágrafo 4.4). Aquí estriba toda la importancia del haber superado la restricción del Deuteronomio 23,20-21. Una vez que prestar dinero a interés (la antigua «usura») no está ya prohibido, pasó poco a poco a ser parte de la «naturaleza de las cosas» vigentes. No sólo la acumulación era posible (cuestión

[37] *Investigación sobre el origen y causas de la riqueza de las naciones*, Lib. I, cap. 6, FCE, México, 1958, p. 47.

esencial para el mercado nacional capitalista naciente, donde todo el dinero o tesoro existente podía circular en *todo el mercado nacional* y salir de «abajo del colchón» del judío prestamista de la Edad Media feudal y anti-urbana), sino que ahora el fruto de dicho préstamo a interés: la acumulación de dinero que se acrecienta y se deposita (*stock*: depósito), deviene un momento del «estado de naturaleza» humano, universal, eterno, creado por Dios. Y, en efecto, ese Dios que ha creado así al hombre, ahora lo dirige «providencialmente» a sus fines, a la plena competencia natural del mercado. Es la «Mano invisible de Dios»[38] que sacraliza la «competencia» en el «mercado», y la transforma en un campo teológico excepcional:

> «Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta *que cada uno de ellos colabora de una manera necesaría* en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera *su seguridad*, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, *sólo piensa en su ganancia propia*; pero, en éste como en otros muchos casos, *es conducido por una Mano invisible (invisible Hand) a promover un fin que no entraba en sus intenciones*. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, *pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad* de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios»[39].

Este texto nos da a conocer el trasfondo teológico de

[38] Dos veces usa Smith esta expresión, la de *The Theory of Moral Sentiments*, IV, I, 10, y la que citaremos a continuación.

[39] *An lnquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, IV, II, 9 (Fondo de Cultura Económica, México, 1984,p. 402).

la constitución de la economía burguesa. Se trata de la concepción del universo y de la vida humana como regida por Dios, a la manera de un reloj (y por lo tanto Dios como un relojero) que es precisamente regulado, como lo proponía Leibniz. La armonía cósmica y humana había sido la doctrina del *logos* estoico, de Epicteto, Marco Aurelio o Cicerón. Ellos ya hablaron de la «Mano invisible de Júpiter». Adam Smith indica la cuestión bajo el nombre de Dios como «the great Superintendant of the Universe», o como «all-wise Architect and Conductor»[40].

Esto muestra que era necesario crear toda una argumentación teológica fundamental. Explicar el cómo Dios, con su «Mano invisible» podía convertir el egoísmo, la usura, la lucha de «todos contra todos» de la competencia del mercado (ya explicada por Hobbes antropo lógicamente con aquel *homo homini lupus*), en una obra virtuosa, buena, justa. En este sentido ya se había anticipado Giambattista Vico, cuando escribió:

> «La ferocidad, la usura y el orgullo –los tres vicios que llevan a los hombres a la perdición– se transforman sin embargo en defensa nacional, del comercio y la política, y de esta manera producen la fuerza, la riqueza y la sabiduría de las repúblicas. De estos tres vicios [...] la sociedad hace surgir la felicidad. Este principio prueba la existencia de la *Divina Providencia*; por obra de sus leyes inteligentes, las *pasiones* de los hombres íntegramente ocupados en la búsqueda de sus ventajas privadas se transforman en un orden civil que permite a los hombres vivir en sociedad humana»[41].

De la misma manera, el gran ético de la presbiterana Edimburgo, Adam Smith, escribió:

> «Es así que los *intereses privados* y las *pasiones* de los individuos *naturalmente* los disponen a encaminar sus recursos

[40] *The Theory of Moral Sentiments*, VII, II, 1.
[41] Cita de H. Assmann, op. cit., p. 147.

> en tareas que, en casos ordinarios, son los más ventajosos para la sociedad [...] Sin intervención [conciente] de ellos, por lo tanto, los *intereses privados* y las *pasiones* mueven a los hombres, *naturalmente*, a dividir y distribuir el conjunto de los recursos de la sociedad, entre todos los diferentes oficios que tienen que realizarse, en lo posible en la proporción más agradable para los intereses de toda la sociedad»[42].

En efecto, Adam Smith debía organizar todo el «ethos» burgués como manifestación de la esencia ética del evangelio. Así la «benevolencia»[43], la «simpatía»[44], las virtudes cardinales, etcétera. Se trataba de mostrar que, como en un sistema moral a lo Newton (aplicando entonces las leyes cuasi-físicas, y de ahí lo de «Naturaleza y Causas» de la riqueza de las naciones), todo quedaba ordenado objetiva y subjetivamente (por las pasiones, sentimientos y virtudes) como una gran «maquinaria económica» arquitectonizada por Dios, de manera *necesaria*.

Todo quedaba así preparado, teórica y teológicamente, para poder reproducir ideológicamente el sistema[45].

[42] *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Modern Library, New York, 1937, p. 594 ss.

[43] Véase sobre la «benevolencia» en Adam Smith en la obra de Arendt Th. van Leeuwen, *De Nacht van het Kapital*, SUN, Nijmegen, 1984, pp. 65*ss*.

[44] *Ibíd*., pp. 68 *ss*.. Y sobre las restantes virtudes hasta la p. 130.

[45] Milton Friedman habla todavía hoy sobre «Igualdad ante Dios» en la que nacemos (*Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, 5; ed. cast., Grijalbo, Barcelona, 1980, p. 186 ss.), pero, al final, manifiesta su posición al querer explicar el origen de las desigualdades: «El azar determina nuestros genes y, a través de ellos, afecta nuestras capacidades físicas y mentales. El azar señala la clase de familia y el contexto cultural en que nacemos y, consecuentemente, nuestras oportunidades [...] El azar fija igualmente otros recursos que podemos heredar de nuestros padres [...]» (p. 41). No advierte el economista neoliberal que, aunque el azar puede determinar nuestra clase, *en concreto*, no por

Marx se encontraba, al realizar la crítica de la economía política burguesa, ante esta orquestación teológico-económica, y la enfrentará con los mismos recursos, aunque sea «metafóricamente», ya que ironizará en muchos casos estas construcciones «teológicas».

4.2. TEOLOGÍA «METAFÓRICA» O «METÁFORA» TEOLÓGICA

Muchos han advertido que el estilo de la lengua que Marx usa tiene caracteres de gran personalidad[46]. Su lengua «económica» contiene continuas interferencias «poéticas» –podríamos llamarlas así a todas ellas en general–. Lo que deseamos probar es que las «metáforas» poéticas de su discurso económico político no sólo «abren un mundo» –y esto tiene gran relevancia, como lo muestra Paul Ricoeur–[47], sino que, además, «construye», paralelamente al discurso científico, otro discurso, un «discurso *teológico*», que tomaremos en consideración seriamente, y del cual describiremos su lógica (RC del esquema 4.1), su contenido (TM), su actualidad en América Latina y en el mundo capitalista después de

ello estamos impedidos teóricamente de analizar el origen de esa clase en la historia, por ejemplo. En realidad, en nombre del azar se propone una irracionalidad completa al conjunto del mercado y la economía.

[46] Sobre el tema en: Ludovico Silva, *El estilo literario de Marx,* Siglo XXI, México, 1971, en especial: «Las grandes metáforas de Marx» (pp. 52-91); Franz Mehring, *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*, ed. cast., Crítica, Barcelona, 1976, en el tema: «Karl Marx y la alegoría» (pp. 63-68). Se ha advertido que un «colorido religioso (*religiösen Kolorit*)» tiñe toda la lengua de Marx a. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, ed. cit., p. 216). En la tesis de R. Buchbinder, ya nombrada, dedica todo un parágrafo sobre «Lengua y estilo en Marx» (pp. 45 ss.), donde se citan numerosos autores que han estudiado la metáfora en Marx.

[47] Véase *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

la «caída del muro de Berlín» (y, aun, y no sin cierto espíritu de humor, mostraremos que las posiciones teológicas de Marx son coherentes y aceptables para una «ortodoxia» crítica, desde un punto de vista cristiano serio, positivo, tanto protestante como católico). Es decir, y será nuestra conclusión, Marx fue *objetiva, fragmentaría, implícitamente, un «teólogo»*; es decir, no fue formalmente un teólogo, ni por su conciencia ni actividad, pero *abrió* un *nuevo* lugar teológico, lo recorrió coherentemente sólo con metáforas, sin por ello afirmar, como intenta hacerlo mi amigo José Porfirio Miranda[48], que fuera un creyente (dimensión «subjetiva» de la que no nos ocuparemos aquí, por razones de método).

A diferencia de los que estudian la cuestión de la «metáfora» sólo como momento del discurso poético, aquí consideraremos en el «discurso de la *economía política*» (Ci del esquema 4.1) las «metáforas *poéticas*» que Marx se permitirá crear sobre temas religiosos («metáforas teológicas»), y que deben situarse dentro de una «crítica *religiosa*» («crítica teológica»), tanto del mundo

[48] Véase *El cristianismo de Marx*, Edición privada, México, 1978 (en traducción inglesa: *Marx against Marxism*). No deben olvidarse sus obras, entre ellas: *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía. de la opresión*, Edición privada, México, 1971. Nuestra obra se dlstmgue de la de Miranda, a la que apreciamos tanto, en un punto. Deseamos describir el discurso objetivo producido por Marx en sus «textos». Difícilmente se podrá negar lo que demostraremos, ya que se funda en el texto existente de Marx; pero, además y esencialmente, en la lógica del pensamiento definitivo de Marx que hemos largamente comentado, línea por línea, en cuatro obras anteriores: *El cuaderno histórico tecnológico (Londres 1851)*, Universidad de Puebla, Puebla, 1983; *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, *Ibíd*., 1988 y *El último Marx,* Ibíd., 1990. No es entonces, como se dice en la calle, un «bautizo» de Marx (coaptar Marx para la tradición cristiana fetichista). Al contrario, es descubrir en Marx un aspecto esencial de su tarea crítica hasta ahora en gran parte descuidada.

cotidiano capitalista (flecha *e* del esquema 4.1; de RC hacia RM y TM), como de la economía política misma (cuyos autores se afirman obviamente como cristianos o judíos, desde el presbiteriano Smith, el judío Ricardo o el anglicano Malthus) (en este caso, la dicha crítica invierte la dirección de la flecha *c*: de RC hacia Ci, siguiendo la dirección de la flecha *d*, atravesando RM y constituyendo TM: una teología metafórica).

Observemos cómo Marx escribe en El Capital, I:

> «A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata [RM]. Su análisis demuestra que es un objeto *endemoniado*, rico en sutilezas *metafísicas* y reticencias *teológicas* [TM] [...]. La mesa [...] no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible [...]. *De su testa de palo* brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar»[49].

Este es un buen ejemplo del estilo del «juego de lenguaje» de Marx. La metáfora atraviesa todo su discurso, a veces con sentido «teológico», (como lo de «objeto endemoniado»), otras meramente «poético» (como lo de «su testa de palo»). En general no se le ha dado al tema la importancia que merece.

Paul Ricoeur indica que en la metáfora «el discurso despliega su denotación como una denotación de segundo rango, en favor de la suspensión de la denotación de primer rango»[50]. Se suspende entonces el discurso «económico político» y se despliega «otro discurso» (el teológico), de segundo rango, superpuesto al primero. El sentido literal económico no oculta el «enunciado meta-

---

[49] Ed. 1873, cap. 1,4 (Siglo XXI, t. I/1, p. 87; MEGA, II, 6, p. 102).

[50] *Op. cit.*, p. 279.

fórico» que denota «otro *mundo*». Se trata de un mensaje con «doble sentido» –desdoblado, lo llamaría Roman Jakobson–; «doble *referencia*»[51]. Objeto «endemoniado» o «fetichisado» remiten al mundo religioso (nivel I), pero también al mundo cotidiano (nivel II, de RM, e implícitamente TM), y aun al económico-político (nivel Ci, y críticamente EP). El lenguaje puramente económico es denotativo; el metafórico es connotativo de una nueva .denotación. Querer descubrir el sentido de la connotación metafórica de manera literal o con el sentido denotativo económico no puede sino llevar al total fracaso (y en esto Marx no ha sido comprendido por la tradición marxista). Es una tarea imposible. No se trata de una «visión directa», sino que, como indica Marcus Hester, es un «ver *como si*»[52]. La metáfora «transfiere» el sentido literal (por ejemplo el económico) de la referencia de un mundo, al sentido metafórico de otro mundo (el teológico):

> «La metáfora desarrolla su poder de reorganizar la visión de las cosas cuando pasa de un *reino* a otro: por ejemplo, del sonido [ahora el económico] al visual [ahora el teológico], como cuando se habla de la sonoridad de la pintura [o de la mercancía endemoniada] [...]. Lo importante es que la organización efectuada en el reino extranjero [teológico para nosotros] se encuentra *guiada* por el empleo de toda la red referencial del reino de origen [económico]»[53].

[51] Sobre la «referencia», véase G. Frege, «Ueber Sinn und Bedeutung», en *Zeitschrift über Philosophie und philosophische Kritik*, 100 (1892); E. Benveniste, «La forme et le sens dans le langage», en *Le Langage. Actes du XIlle. Congres des sociétés de langue française*, Neuchâtel, 1967.

[52] Véase *The Meaning of Poetic Metaphor*, Mouton, La Haya, 1967.

[53] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 297. Las aclaraciones entre corchetes son nuestras.

Esto es de suma importancia. El discurso económico político (nivel Ci) guiará la lógica del discurso teológico que la metáfora «abre» (que desde el nivel de RC, a través de la flecha *e*, se dirije hacia RM y TM), y siempre en Marx como crítica de la economía (invirtiendo en este caso la dirección de la flecha *b*: de Ci hacia RF). Dada la educación en la familia religiosa de Marx desde su infancia, y por la influencia que Hegel, Bauer, Feuerbach, etcétera, ejercieron sobre él, Marx sabe hacer esta crítica.

La metáfora no tiene la función de la «prueba» científica, sino la de «1a lógica del descubrimiento», como en la propuesta sugerida por Max Black[54] («recurrir al modelo es un interpretar las reglas de correspondencia en términos de extensión del lenguaje observacional por el uso de metáfora»)[55]. Se «descubre» lo ya de alguna manera presentido y actual en el mundo originario de la transferencia:

> «La transferencia de un mundo referencial [económico] a otro [teológico] supone que este mundo ha estado ya de alguna manera presente, de modo inarticulado, y que ejerce una atracción sobre el sentido ya constituido para arrancarlo de su primera posición [...]. Dos energías se contraponen así: el efecto gravitacional ejercido por el segundo mundo de referencia [el teológico] sobre la significación de origen [el económico en nuestro caso]. Pertenece al sentido semántico que anima el enunciado metafórico el poner en acción estas dos energías, a fin de inscribir en el movimiento del segundo mundo de referencia [el teológico] al que se articula un potencial semántico en vías de desarrollo»[56], del primer mundo [el económico].

[54] *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1962.

[55] P. Ricoeur, *op. cit*., p. 305.

[56] P. Ricoeur, *op. cit*., p. 379. Es decir, toda la riqueza del análisis económico político de Marx, de un punto de vista semántico, puede ahora volcarse en el horizonte teológico. Decir que al capi-

La metáfora niega el sentido cotidiano y al mismo tiempo afirma un nuevo mundo. Que «el capital es un fetiche» puede no aceptarse, ya que el capital es sólo valor económico, valor que se valoriza, etcétera (tanto en el nivel Ci como en el RM). Pero, al mismo tiempo, a la luz del discurso religioso crítico (el nivel RC), o del discurso «bíblico», ese enunciado puede aceptarse, ya que el capital guarda todas las características de los ídolos tal como los describían los profetas de Israel o Debrosses en el siglo XVIII; es como el Mammón del Nuevo Testamento, o como los fetiches de los antropólogos africanos (el nuevo sentido teológico en TM). Es decir, enuncia algo inédito que «choca» al sentido cotidiano (RM) y abre un nuevo campo semántico (TM)que no es transitado por Marx de manera especulativa (es decir, no «construye» una teología afirmativa), ya que no era esa su tarea[57].

---

tal «según sus leyes innatas le corresponde todo el plustrabajo que jamás pueda producir el género humano. Es el Moloch» (*El Capital*, III, cap. 24; III/7, p. 507; MEW 25, p. 410), habiendo citado dos páginas antes las vehementes predicaciones de Lutero sobre la usura, nos sugiere todo lo que nos indica Ricoeur. El «sentido» del discurso económico enriquece y potencia el «sentido» del nuevo discurso teológico «abierto» («descubierto»). Pero también la energía del segundo da mayor fuerza al primero, y, no olvidarlo, el origen de la metáfora era exactamente proponer un discurso teológico que muestre la «contradicción» entre el nivel empírico económico (nivel RM) o científico (Ci, de la economía política burguesa y cristiana) y el discurso de la «Biblia» (nivel RC).

[57] Recordemos que de lo que se trataba era, exactamente, de producir «una dolorosa contradicción» al enfrentar «las Palabras de la Sagrada Escritura» con la realidad (del Estado «cristiano» o del Capital de los «cristianos»); las «máximas del evangelio que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar» (texto citado en nota 1); es una estructura «pretendidamente» cristiana. Era un mostrar la contradicción entre el nivel RF y el RC (la «crítica» se efectúa de manera «metafórica», flecha *e*). Por ello llama la atención que P. Ricoeur escriba: «Es extraño que Marx pueda sólo pensar esta relación (del cielo y la tierra, etcétera) por medio de metáforas: metáfora de la inversión de la imagen en la retina, me-

Ese discurso «metafórico», que abría el camino a una teología especulativa futura, se originaba en la economía política crítica (nivel EP), se inspiraba en las «máximas del evangelio» (nivel RC, no importando en este caso si Marx tenía o no conciencia subjetiva de afirmación religiosa creyente), y era una crítica del nivel empírico cotidiano, aparentemente profano (RM). Esta «teología *metafórica*» explícita de Marx, como descubrimiento del mundo cotidiano (nivel RM) como «fetichizado» o «endemoniado» (nivel TM), constituía una nueva «interpretación» (por mediación de una acción «hermenéutica») de carácter tan peculiar que, aunque ha llamado la atención, nunca fue descrita con precisión y respeto. Nuestra hipótesis es que la teología metafórica de Marx abrió el horizonte de la Teología de la Liberación que hoy se practica en América Latina, de manera que la crítica fácil contra la Teología de la Liberación, a causa de que es marxista, queda ahora enfrentada a su inversión: ¿Fue la teología metafórica de Marx coherente con la más antigua y auténtica tradición hebreo-cristiana en los puntos que desarrolló y según la lógica de su estrategia argumentativa?

4.3. DE LA «LÓGICA» DEL CAPITAL A LA «LÓGICA» SIMBÓLICA DE LA METÁFORA TEOLÓGICA

Si la «energía» –para hablar como Ricoeur– del primer discurso, el económico, se proyecta sobre el segundo, el teológico, será conveniente, en primer lugar, considerar la «lógica» del discurso de Marx en la economía crítica (nivel EP) tal como él la practicó, y, en segundo lugar, comprender hermenéuticamente el sentido de sus

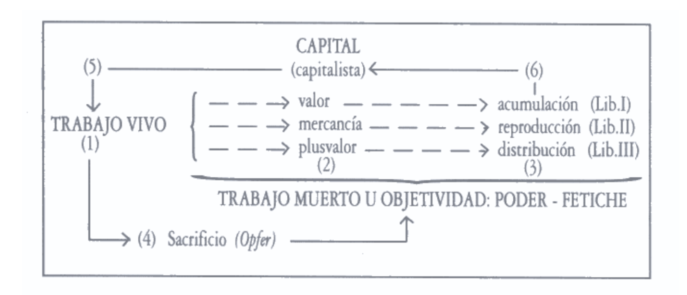
---

táfora de la cabeza y los pies [...]» (*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris, 1986, p. 320). Esto es ignorar, justamente, la rica función de la metáfora en Marx.

metáforas teológicas como «sistema» (no como meros ejemplos sueltos, discordantes, por «saltos», nivel TM), sino desde una «lógica» que se manifiesta como una teología especulativa *in potentia*.

Hemos ya expuesto en otra obra la «lógica» de *El Capital* de Marx[58]. Deseamos aquí resumir esquemáticamente el tema, reorganizando el material de otra manera a los fines de su comparación con la teología «metafórica».

Esquema 4.2
LA «LÓGICA» DE *EL CAPITAL*



Desde los *Manuscritos del 44* hasta los últimos manuscritos de los libros II o III de *El Capital* a finales de la década de11870, Marx sostiene –y no sin influencia de Moses Hess[59]– que la vida humana, el trabajo, el trabajo

[58] Véase mi obra *El último Marx (1863-1882),* caps. 9 y 10, donde se trata extensamente el tema.

[59] Hess envía a Marx en París, a finales de 1843 o comienzo de 1844, su artículo «Ueber das Geldwesen» (que se publicará después en el *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, 1 (1845), pp. 1-34), donde se habla claramente del tema de la alienación: «Lo que Dios es para la vida teórica, lo es el dinero para la vida práctica del mundo invertido (*verkehrten Welt*): la capacidad alienada (*entäusserte Vermögen*) del hombre, su actividad humana invertida» (*Ibíd*., p. 2). Para Hess, el dinero es la «esencia alienada (*Wesen entaüssern*)» del hombre (Véase *Philosophische und sozia-*

vivo (nivel 1 del esquema 4.2) se «aliena» (en terminología temprana y hegeliana), se «objetiva» (en vocabulario definitivo), se «materializa» en el producto. En el capitalismo, el producto como producto (lo que denominamos la «productualidad»)[60] contiene como determinación producida por el trabajo, cantidad-cualitativa, el valor de cambio (nivel 2), que es «vida objetivada» (usa Marx frecuentemente la «metáfora» bíblica de la «sangre», como «coágulo», como vida «coagulada», «cristalizada»). Este valor, como plusvalor, se «acumula»: «retorna pues al fundamento» (diría Hegel); se realiza como capital. En este momento, para Marx, lo que era vida «subjetiva» en el trabajador (en la persona como fuente creadora) se torna ahora un momento «objetivo» de un «Poder (*Macht*)» (el «Fetiche») que se autonomiza de su sustancia[61] originaria.

Ese «Poder» autonomizado, fetichizado, se torna nuevamente sobre el trabajo (flecha *5*, del esquema 4.2), toma ahora su objetivación como mercancía (nivel 2), la que, después de seguir el proceso de la circulación, «retorna pues al fundamento» por la reproducción (nivel 3). Nuevamente este «retorno» es afirmación del «Poder», ahora aún más autonomizado (gracias a la reproducción «ampliada»). El capital ahora tiene la virtud de producir las condiciones de su propia reproducción.

Por último, el valor, como plusvalor (nivel 2), deviene ganancia, en un tercer círculo, mediando el precio en el mercado, gracias a la competencia (dividiendo la ganancia industrial en interés, en ganancia comercial y ren-

---

listische Schriften. 1937-1850, Cornu-Mönke, Berlin, 1961, p. XLIV). Esto debió haber influenciado la interpretación de Marx en La cuestión judía, parte II.

[60] Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, pp. 124-128.

[61] Si se recuerda que, para Marx, desde Hegel en la Lógica, II, 3, la «sustancia» es la «causa» cósico-real de un «efecto».

ta), para al fin volcarse nuevamente en el capital, pero como distribución de los «ingresos» en las diversas clases (la capitalista acumulará reproductivamente las ganancias, el trabajo sólo recibirá el salario) (nivel 3, como una espiral creciente).

Este «movimiento» dialéctico es la «1ógica» abstracta del proceso metódico de las categorías y del mismo capital. Nos toca ahora mostrar, dentro de una teoría del fetichismo como teología «metafórica», cómo esta «1ógica» tiene una estructura sacrificial, litúrgica, cultual, «sacramental»[62], religiosa –y no estamos hablando de los escritos de juventud de Marx, sino en el momento definitivo de *El Capital*–.

«Culto» significa «ofrecer» algo en sacrificio al Absoluto, a Dios, a lo divino. El «movimiento» *económico* de las categorías en cuanto objetivación del trabajo vivo será «metafóricamente» reconstituido en la lógica teológica de Marx como «holocausto» o «sacrificio» (nivel 4 del esquema 4.2). Será un sentido teológico «nuevo» (nivel TM o EP del esquema 4.1), no ya el de la vulgar cotidianidad (nivel RM o Ci de dicho esquema 4.1). El sacrificio de la vida se acumula, es sustraído de la circulación de la vida (o del valor) como apropiación del Fetiche: como el vampiro que «chupa» (otra metáfora) la sangre (flecha 6 del esquema 4.2): «en realidad, su vampiro no se desprende de él [del obrero] *mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre*»[63] –ahora la metáfora engelsiana, que cita Marx, es de antropofagia, nueva dimensión del fetichismo–.

[62] Engels cita la obra de Rouard de Card, *De la falsification des substances sacramentelles*, Paris, 1856, en *El Capital*, I, 1873 (cap. 8,3, nota 76; I/1, p. 299; MEW, 23, p. 264), cuando dice: «Ni siquiera el buen Dios logra eludir ese destino».

[63] *El Capital*, I, 1873, cap. 8, fin (I/1, p. 364; MEGA, II, 6, p. 302).

Por ello, la objetivación de vida que no retorna a su fuente creadora es «muerte» para el trabajo vivo:

> «La apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como el sacrificio (*Aufopferung)* de la vida, como pérdida del objeto en favor de su Poder (*Macht*) ajeno»[64].

En una teología bíblica (hemos analizado esta estructura en otros trabajos)[65], el tema puede exponerse aproximadamente de la siguiente manera. Dicha teología usa «símbolos» (que también Marx introducirá continua y metafóricamente en su discurso económico). Los momentos centrales de esa estructura simbólica bíblica (nivel RM) son: «pan» (=«carne»), «vino» (=«sangre»), «vida»-«muerte», «hambre» (como necesidad)-«comer» (como satisfacción), «manos»-«trabajo» (en hebreo *habodah*)-«tierra» (la que se trabaja), «sacrificio» (también *habodah* como *diakonía* en griego)-«comunidad», etcétera. Feuerbach escribe, al fin de la *Esencia del cristianismo*: «Santo sea para nosotros el *Pan*, santo sea el *Vino*, pero también santa sea el *Agua*. Amén»[66].

No es nada extraño, entonces, que Marx desarrolle una demonología. No debemos olvidar que *El Capital* tiene como referencia, invertida, a la *Lógica* de Hegel.

---

[64] *Manuscritos de1 44*; OF, I, p. 605; MEW EB 1, p. 522.

[65] Véase en el próximo capítulo, o en mi obra *Etica comunitaria*, Paulinas, Madrid-B. Aires (con traducción al inglés, alemán, etc.), parágrafos 1.6 *ss*. (sobre el pan y la eucaristía). Desde hace años venimos aplicando en teología la «estructura» eucarística de *El Capital* de Marx, sin haberlo mostrado explícitamente. Sólo ahora encaramos el tema explícitamente por primera vez. Debo decir, además, que la obra arriba indicada (la *Ética comunitaria*) es, ni más ni menos, la teología de los *Grundrisse* de Marx (aspecto que ninguno de los que han efectuado reseñas del libro han advertido, y de ahí los malentendidos, que sin embargo no pude evitar que se plantearan en el pasado).

[66] *Sämtliche Werke*, Frommann, Stuttgart, 1960, t. 6, p. 335.

Esta fue, como hemos visto en las *Palabras preliminares*, el punto de vista de «Dios antes de la creación». Marx, por su parte (y con muchas variantes), aplica esa Teodicea al capital, y no puede resultar sino una anti-Teodicea, una «Demonología» –la cuestión que queda en pie es si no fue igualmente una demonología la Teodicea que Hegel expuso en la *Lógica*–. El espíritu crítico del pietismo de Wuerttemberg, anti-luterano y apocalíptico, resuena todavía en Marx.

En el próximo capítulo nos extenderemos aún más que en el siguiente parágrafo sobre ejemplos del uso bíblico que están a la base de las metáforas teológicas de Marx, cuestión a la que remitimos desde ahora.

4.4. EL «PECADO ORIGINAL» COMO «RELACIÓN SOCIAL» EN LA OBRA DE MARX

Veamos ahora cómo Marx usa metafóricamente la lógica de una estructura simbólico-bíblica de manera *explícita* y coherente. Para mostrar este aspecto, que ha pasado frecuentemente desapercibido, comenzaremos nuestra exposición por una cuestión del todo tradicional: el asunto del «pecado original»[67].

El pietismo alemán es optimista, liberal, activo. Tiene una posición positiva ante el pecado original (no puede

[67] Véase Martin Puder, «Marx und Engels als konservative Denker», en G.-K. Kaltenbrunner (ed.), *Rekonstruktion des Konservatismus*, Freiburg, 1972, pp. 427-442; Arthur Rich, *Die kryptoreligiösen Motive in den Frühschriften von Karl Marx*, Tesis Doct., Berlin, 1966; Elfriede Lämmerzahl, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, 1934; Wolfgang Trillhaas, «Felix culpa. Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel», en *Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, H. W. Wolff (ed.), München, 1971, pp. 589-602; R. Buchbinder, *op. cit*, pp. 130 *ss*.

aceptar fácilmente el *simul justus et peccator* del luteranismo oficial). La naturaleza humana no es originariamente perversa, ni queda estampado en su estructura natural (antropológica, biológica, anti-histórica) el efecto del pecado de Adán. De la misma manera, es sabido que para Hegel la falta moral (el pecado) es la afirmación de la particularidad que se retiene y se obstina en no volcarse en la universalidad[68]. Marx, por su parte, no podría admitir una determinación ahistórica del mal. Por ello, sitúa como histórico ese «mal original»[69], cuando escribe con mucha precisión:

> «Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo entre división del trabajo e intercambio. Así es tam-

[68] Para una discusión sobre el tema, véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, parágrafos 21-22; ed. cast., 1973, t. II, pp. 22 ss.. Allí estudiamos la posición de Kant y de Hegel desde el punto de vista de una ética de la liberación. Plotino había escrito que «la materia es la causa de la debilidad del alma y de su disposición viciosa. Ella es el mal o, mejor, el mal original (*proton kakon)» (Enéada* I, 8, 14). Hegel, por su parte, explica que «el origen del mal (*der Ursprung des Bösen*) se encuentra en el misterio, esto es, en el momento no especulativo de la libertad; la necesidad del mal surge del carácter natural de la voluntad y en su oposición de la voluntad como interior. Esta voluntad con carácter de naturalidad llega a la existencia como contradicción con su mismidad, irreconciliable consigo misma en esta oposición; esta particularidad (*Besonderheit*) de la propia voluntad es la que se determina continuamente como el mal» (*Enciclopedia*, parágrafo 139).

[69] Hemos descrito la historicidad del «mal originario» como la «relación social» de dominación en la que históricamente toda subjetividad es constituida (exacta y adecuada definición del pecado original, en la línea de Orígenes que indicaba que era el fruto de una *paideia*), en nuestra obra *Etica comunitaria*, cap. 2-3 en esrecial (relacionado con el capítulo 12, donde mostramos el capita como una estructura *originaria y condicionante de pecado*, perfectamente en consonancia con la más antigua tradición de los Padres de la Iglesia –a los que Marx aprecia y nombra con mucho respeto– y Tomás de Aquino).

bién cómo la teología explica el origen del mal (*den Ursprung des Basen*) por el pecado original (*Sündenfall*): dando por supuesto como un hecho (*Faktum*), como historia, aquello que debe explicar»[70].

Marx, con toda razón (y «razón» de una *buena y antigua* teología), exige que se piense de manera histórica y más profunda el tema que estamos tratando; es decir, situándolo en la historia *real* (no sólo como relato *mítico*). En efecto:

> «Bastiat, por el contrario, suministra una historia fantástica [...], así como el teólogo presenta una vez el pecado (*Sünde*) como ley de la naturaleza humana, la otra como historia de la primera caída. Ambos, por tanto, son igualmente ahistóricos y antihistóricos»[71].

Alguien pudiera pensar que esto es inevitable –que el «mito adámico» (como lo llama Paul Ricoeur en su obra *La symbolique du mal*) no puede ser sino ahistórico y antihistórico–. Sin embargo, en buena teología, no es así. Puede perfectamente pensarse que lo «natural» de una subjetividad humana es el haber nacido *ya-siempre* «en» una determinada «relación social» de dominación, de pecado (y sería una correcta, profunda y renovada manera de pensar la cuestión). Por ello, la «metáfora» teológica en el discurso económico de *El Capital* sobre este tema, lejos de ser un mero «chiste», expresión de humor, tiene la mayor significación teológica:

> «Esta acumulación originaria (*ursprüngliche*) desempeña en la economía política [EP del esquema 4.1] aproximadamente (*ungefähr*) el mismo papel que el *pecado original (Sündenfall)* en la teología [TM]. Adán mordió la manzana, y con

[70] *Manuscrito del 44*, I, XXI (MEW EB 1, p. 511; Alianza, p. 105).

[71] *Grundrisse*; p. 848 (ed. alem.); III, p. 97 (ed. cast.).

> ello el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen (*Ursprung*) contándolo como una anécdota[72] del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una élite diligente, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo [Locke]. Y de este pecado original arranca la *pobreza de la gran masa* –que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas– y la riqueza de unos pocos [...]»[73].

De ambas partes –entre marxistas y entre teólogos–, estas reflexiones nunca han sido tomadas en serio. Y bien, Marx está planteando a los teólogos un problema real y *con sentido* –y él mismo está indicando una nueva manera «teológica» de pensar la cuestión–. En efecto, la «naturalidad» (en el sentido de Agustín, o del luteranismo ortodoxo alemán, de que es un pecado que toca la «natura» humana) de tal «pecado» puede innovadoramente, desde un punto de vista teológico, situarse perfectamente en la historia (como relación social «estructural» que se hereda en el tiempo y el espacio, y que «constituye» la subjetividad humana desde su «nacimiento» = «natura» viene de «natus»: nacido); no como un hecho histórico puntual, sino como relaciones sociales institucionales históricas que nos anteceden, como presupuestos *apriori*.

Además, y como segundo aspecto, en la edición fran-

---

[72] Marx tomó como «anécdota» el «relato mítico» de Adán; en este punto «sospechaba» que Adán no era una persona histórica, pero lo que no «sospechaba» era que se trataba de una «figura racional» dentro de un «relato mítico» *con sentido*. Marx ha sido ampliamente superado, en este punto, por la exégesis bíblica contemporánea.

[73] *El Capital*,. I, 1873, cap. 24; MEGA, II, 6, p. 644; 1/3, pp. 891-892. Aquí Marx se está refiriendo más a John Locke que al texto del Génesis, como el que reinventa (invirtiéndolo) el relato mítico de Adán.

cesa de *El Capital* hay un agregado al texto que hemos copiado antes:

> «La historia del *pecado teologal (péché théologal*) nos muestra, es verdad, cómo el hombre fue condenado por el Señor a ganarse el pan con el sudor de su frente, mientras que la del *pecado económico (péché économique*) llena un vacío lamentable [escribe irónicamente Marx) revelándonos cómo hay hombres que escapan a este mandato del Señor»[74].

Nuevamente, pudiera tomarse la metáfora de Marx como una sugestión cómica, pero, en realidad, lo que está diciendo es que el texto mítico adámico –en el sentido de Paul Ricoeur: relato racional en base a símbolos– es en realidad más crítico que la propia economía política capitalista (por ejemplo la de Adam Smith)[75]. De lo que se trata, entonces, es del descubrimiento de un nuevo «sentido» teológico (se pasa de RM a TM o de Ci a EP del esquema 4.1). Es decir, para el cristianismo vigente (RF del esquema 4.1) la acumulación originaria no tiene ningún sentido teológico (RM o Ci), como para el judío lo que practicaba cotidianamente de domingo a viernes

---

[74] Edición francesa de J. Roy, Paris, 1875, p. 314.

[75] Hemos ya visto, en texto de Smith citado en nota 35, que el «estado de naturaleza», para este economista, incluye ya la dominación del capitalista sobre el asalariado. Lo interesante de la interpretación de Marx es que podría ser perfectamente sostenida por un teólogo crítico ortodoxo, con dos acotaciones. En primer lugar, que no es necesario que haya un tiempo *histórico* tal como «en tiempos muy remotos» (en *El Capital*); en segundo lugar, que dicho «estado de naturaleza» –tanto en Smith como en el Génesis– debe ser considerado como un horizonte desde donde se constituye la «comprensión» de la estructura de un pecado constitutivo de la «naturaleza» histórico-social de toda persona humana. Nacer como dominador (sea esclavista, feudal, capitalista o en la burocracia socialista real) es haber «nacido (*natus*)» en la «relación de pecado»; es ser sujeto activo, por herencia social, de una «relación» donde se juega la función del pecador. Es un «pecado originario» y «originante». Marx quiere indicar que el «pecado original» puede ser historificado socialmente: *y tiene perfecta razón*

(o el cristiano de lunes a sábado). Para Marx, en cambio, y partiendo del «evangelio» puro (RC), el mero hecho de la acumulación (RM o CI) cobra nuevo sentido teolÓgico (por la crítica: flecha e ó c): el capital es el modo del pecado original (TM o EP) de nuestra época[76], como relación social *apriori* de dominación. Uno, el rico, «ya» tiene dinéro (acumulación originaria); el otro «ya» es pobre, *antes* (el *apriori* del pecado estructural) de celebrar un contrato de asalariado. Es decir, desde Hobbes, Locke o Smith (y en nuestro tiempo un John Rawls), el «estado de naturaleza» (o «situación original») incluía un mal histórico que no se descubría como tal (la «naturaleza» era buena, como para Pelagio); para Marx, en cambio, dicho «estado de naturaleza» estaba ya *históricamente pervertido*: había un pecado original, histórico (¿y no es el «pecado original», de toda buena y seria teología, un hecho *histórico*, no puntual, sino *apriori* y estructural?).

En efecto, Marx recalca que, por el pecado, el trabajo se transforma en «castigo» –citando Génesis 3,17-19–. En este punto polemiza con Adam Smith, cuando escribe:

> «¡Trabajarás con el sudor de tu frente!, fue la maldición que Jehová lanzó a Adán. Y de esta suerte, como maldición, concibe A. Smith el trabajo. El *reposo* aparece como el estado adecuado, como idéntico a la *libertad* y a la *felicidad*»[77].

[76] Decimos de «nuestra» época, porque en la edad esclavista era el esclavismo, o en el feudalismo la relación feudal. Son las modalidades «históricas» (los «modos-del-nacer») en que se manifiesta el pecado original-que, aunque tiene estructura permanente: relación persona-a-persona de dominación, se manifiesta en cada época bajo una determinación específica. Marx conduce así a la teología a descubrir un nuevo método «teológico», al situar adecuadamente el *locum* (lugar) teológico por excelencia: la vida cotidiana con sus estructuras sociales invisibles por obvias (la «Selbstverstaendlichkeit» de la «Lebenswelt» de Husserl).

[77] *Grundrisse*, ed. alem., p. 504-505; ed. cast., II, p. 119.

El que el esclavo, el siervo feudal, el obrero asalariado, o el trabajador en una sociedad planificada sin participación democrática trabaje contra su voluntad, como un «trabajo forzado»[78], es también fruto del «pecado original» o, para Marx, de la «relación social» de dominación que hace que el trabajador no controle democráticamente el fruto de su trabajo[79]; es un «castigo», un «sacrificio», aunque el sacrificio o castigo no es causa creadora de ningún valor, sino sólo el trabajo como tal y por ser la actividad de la subjetividad humana, de la persona y como expresión de su dignidad propia.

Todavía habría que recordar un último aspecto. Aquel del conocimiento del bien y del mal (Génesis 3,5-7: «Y se les abrieron los ojos»):

> «Más aún, ¿existirían siquiera naciones? ¿y no es el árbol del pecado, al mismo tiempo y desde Adán, el árbol del conocimiento?»[80].

Marx indica, como comentario a esta referencia del «mito adámico», que Mandeville, al definir el mal como origen del «orden social», es más honesto que muchos «apologistas filisteos». La reflexión de Marx, entonces, puede tener una vez más una inesperada actualidad teológica: el «orden social» vigente e injusto, en efecto, tiene al «pecado original» (a una relación social heredada históricamente) como origen. La cuestión, nuevamente, es más esencial de lo que puede creerse a primera vista.

---

[78] *Ibíd*., p. 505; II, p. 119.

[79] Como hemos citado más arriba: «La vitalidad como sacrificio de la vida y la producción del objeto como la pérdida de él, su entrega a un Poder ajeno» (*Manuscrito II de1 44*, en OF,1, p. 605; MEW, EB 1, p. 522).

[80] *Manuscritos del 61-63*; ed. cast. *Teorías del plusvalor*, FCE, México, 1980, t. I, p. 361; MEGA, II, 3, p. 283.

Podría aún anotarse que, para Marx, el valor (como vida objetivada del trabajador) es «trabajo muerto», «capital muerto». Es esta «muerte» (la del pobre, del trabajador) el fruto del pecado como «relación social»[81] histórica, estructural, presupuesta como la condición de posibilidad de todo otro actuar concreto: se obra «desde» la posición que se hereda en la relación de dominación (mientras no se la subvierta individual o revolucionariamente).

4.5. LA «DEMONOLOGÍA»: LA BESTIA APOCALÍPTICA COMO ANTI-CRISTO

Ya hemos indicado el conocido texto que Marx cita en *El Capital*, I, capítulo 1 (de la edición de 1867; capítulo 2 de 1873): el Apocalipsis 17,13 y 13,17[82] –que Engels recuerda en su trabajo sobre esta obra[83]–, donde

---

[81] En mi obra *Ética comunitaria*, cap. 2.6-2.8: la cuestión del pecado «heredado» en relación a la «muerte» del justo (no del pecador), en cuanto explotado, alienado.

[82] Este texto, en el latín de la Vulgata católica, aparece al menos cuatro veces: en los *Grundrisse* (ed. cast., I, p. 173; ed. alem., p. 148; y en III, p. 144; p. 889; y en III, p. 153; p. 895), y en *El Capital* (I/1, p. 106; MEGA, II, 6, pp. 115-116). Marx cita el Apocalipsis en relación al *Timón de Atenas* de Shakespeare, en relación al oro, y al que usa, por su parte, frecuentemente (por ejemplo, en *Manuscr. 44*, en MEW, EB 1, p. 564; en *El Capital*, I, 1/1, p. 161; MEGA, II, 6, p. 154; y en MEW 3, p. 212).

[83] Escribe Engels: «Esta crisis es el gran combate final entre Dios y el Anticristo, como lo han llamado otros. Los capítulos decisivos son el 13 y el 17. Para dejar a un lado todos los adornos innecesarios, Juan ve surgir del mar una bestia [...]» (en *El libro del Apocalipsis (1883)*; ed. cast., Hugo Assmann-Reyes Mate, *Karl Marx-Friedrich Engels*. *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 326-327). Cabe destacarse que Engels llama la atención sobre los capítulos cabalísticos 13 y 17, que son los que Marx cita en *El Capital*.

puede nuevamente observarse que la «metáfora» abre, desde la consideración económica-política del dinero, el «mundo» teológico del *demonio*. Esto es lo esencial y que debemos clarificar desde un comienzo. Para Marx, el dinero (al inicio) y el capital (definitivamente) es el demonio, el Anti-cristo, el «Señor del Mundo». Cuando Marx deja Alemania, todavía como pequeño burgués crítico, escribe:

> «Es verdad que el viejo mundo es del filisteo. Pero no debemos tratar a éste como *un fantasma* del que uno se aparta lleno de miedo. Lejos de ello, debemos mirarle fijamente a los ojos. Pues vale la pena estudiar[84] a este *Señor del Mundo (Herrn der Welt)*. Es el *Señor del Mundo*, ciertamente, porque lo llena con su sociedad (*Gesellschaft*), como los gusanos[85] llenan el cadáver»[86].

El «demonio» no es sólo una «cosa», es una «sociedad» (no una «comunidad»), es el «Señor» del «Reino de este mundo», Señor de muerte, donde se entierra a los muertos.

Para Marx, el «pecado original» era el pecado estructural que antecede, determina, que está presupuesto y es constituyente de la subjetividad individual, que siempre nace desde un término, de una «relación social» de dominación –por ejemplo, señor libre-esclavo, señor feudal-siervo, capitalista-obrero asalariado, burócrata-obrero sin participación democrática en la planificación, et-

---

[84] ¿ No será acaso el fruto de este «estudio» el propio *El Capital*?

[85] Aquí se está refiriendo a aquello de que «deja que los muertos entierren a los muertos, pero tú sígueme» (Mateo 8,22), del viejo y nuevo mundo: «Por nuestra parte, es necesario sacar totalmente a la luz del día el viejo mundo y desarrollar positivamente el mundo nuevo (*neue*)» (Carta de Marx a Ruge desde Colonia, mayo de 1843; OF, I, p. 450; en MEW I, p. 343).

[86] De la misma carta, pp. 445-446; MEW I, p. 338.

cétera (pero igualmente podría extenderse a varón-mujer, padres-hijos, etcétera)[87]–. Es decir, el pecado original, en realidad, se organiza como «Mundo»[88], como el «Reino del Príncipe de este Mundo».

Desde su adolescencia, Marx poseía ya un cierto paradigma sobre la cuestión que nos ocupa, y que atraviesa toda su vida. El «lejano» Dios luterano ortodoxo era transformado en el íntimo Dios del pietismo. Escribe en su examen de bachillerato en religión, como ya hemos visto:

> «Por eso, la unión con Cristo, desde la *comunidad más vital (Iebendigsten Gemeinschaft)* y profunda con él, consiste en que le tenemos en el corazón y ante los ojos; mientras nos sentimos poseídos del mayor amor por él, dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él une a nosotros y por quienes también *se ha sacrificado (geopfert)*»[89].

Como puede verse, para Marx hay una «comunidad vital» (de vida) cuyo centro de expansión es Cristo; la vida de todos, del individuo y de sus hermanos, el principio de la *praxis pietatis* de la «comunidad» pietista, depende de que Cristo ha sido sacrificado[90]. Es decir, Cristo es el origen de la vida que se expande por su generosidad que se sacrifica, por su amor que se comunica

---

[87] Todo esto lo hemos desarrollado en nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. III, 1977; y especialmente en Etica comunitaria, caps. 2 y 3 (teología desarrollada explícitamente desde la lógica implícita de los *Grundrisse*).

[88] Véase este concepto en mi *Etica comunitaria*, caps. 2 y 3.

[89] «Fundamento, esencia, necesidad incondicional y efectos de la unión de los creyentes con Cristo, según Juan 15,1-14» (en *K. Marx-F. Engels. Sobre la religión*, p. 41; MEW, EB 1, p. 600).

[90] Cfr. H. Assmann-F. Hinkelammert, *A idolatría do Mercado*, Vozes, Petrópolis, 1989, pp. 366-367. Cristo no se suicida, ni el Padre sádico pide su sacrificio. Es el dominador quien lo sacrifica para restablecer el «orden».

a todos. Este paradigma *positivo* se transformará en la economía política en la *comunidad* «de hombres libres» (de los Grundrisse hasta *El Capital*).

El paradigma *negativo* opuesto, como contradictorio, es la «sociedad (*Gesellschaft*») –no la «comunidad (*Gemeinschaft*)»– de aquellos individuos aislados, solitarios, sin comunidad, cuya vida es succionada, «chupada» por un «Anti-cristo» (el demonio, el fetiche, Moloch, Mammón, el «Señor del mundo», etcétera) que vive de la vida sacrificada del trabajador. En este caso no es Cristo quien es donador de vida a las personas individuales plenamente realizadas en la comunidad. Ahora es el Anti-cristo que vive de la vida sacrificada de la sociedad de los aislados: esto constituye el «carácter social» del trabajo, de las personas, etcétera. Es decir, la «relación social» (en la que consiste el capital) es una «relación» de dominación, de extracción de vida, fetichista, idolátrica. Es una adecuada definición (en buena teología protestante, y aun católica tradicional) del demonio. El fundador del cristianismo exclamaba:

> «Ustedes tienen por padre al demonio y quieren realizar los deseos de su padre. El fue un asesino desde el principio» Juan 8,44).

En la Sagrada Escritura (nivel RC del esquema 4.1), el demonio es padre de muerte, desde el tentador de Caín o Adán. La estrategia argumentativa de Marx entonces es clara: se trata de poner en contradicción al cristiano (capitalista en la vida cotidiana; nivel RM del esquema 4.1) con el «evangelio» puro (del texto citado al comienzo de este capítulo). Si alguien es capitalista y cristiano –argumenta Marx–, y el capital es el demonio, una de dos: o ese cristiano se afirma capitalista, y entonces niega su fe por adorar al demonio (desde una visión crítico-cristiana), o rechaza al demonio (y entonces deja de ser capitalista). Se trata de una teología *negativa* que

indica lo que «no-es-Dios» (= el demonio). Negar al «no-Dios» es el primer mandamiento del Deuteronomio.

Exponiendo la cuestión del «intercambio» (e inspirándose en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en la cuestión del «Contrato»), cuando llega a la esencia del dinero (inspirándose ahora en Moses Hess), escribe:

> «Es de este modo como se convierte en dinero. 'Illi unum [...] [Estos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia [...] y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la Bestia, o el número de su nombre]»[91].

La combinación cabalística (primero capítulo 17 y versículo 13; después capítulo 13, versículo 17; pero ambos textos en referencia a la «Bestia» y no al «Dragón») muestra la intención: se trata del demonio visible en la tierra. Para el autor del Apocalipsis era Roma, llamada metafóricamente Babilonia[92] (la Bestia visible y terrestre enviada por el Dragón, el espíritu maligno del «cielo»: invisible). El capital es, entonces, la «Bestia» de *esta edad histórica*, la encarnación del Dragón, del demonio (o la manifestación del demonio en esta edad del mundo). Tendríamos así la novedosa hipótesis de una «Historia Mundial de las figuras del Demonio» (los sistemas históricos de dominación).

4.6. LA «CRISTOLOGÍA» Y LA «TRINIDAD» INVERTIDAS

Debemos nuevamente recordar que para el pietismo, de influencias apocalípticas joaquinistas, el Anti-cristo

---

[91] Texto de *El Capital*, I, 1,2 (ed. 1873), ya citado en nota 41.

[92] Véase lo dicho en mi obra *Etica comunitaria*, cap. 3: «El *principio Babilonia*» (cuestión que planteamos teológicamente, pero teniendo presente la posición metafórica de Marx, que, por otra parte, es la «clave» de todo ese librito nuestro, y por ello citamos frecuentemente el Apocalipsis de Juan).

(tanto el papismo como frecuentemente los mismos luteranos) había pervertido al cristianismo, invirtiéndolo. Por ello, dicho Poder aparece visiblemente. Debemos entonces ahora considerar las «manifestaciones» de la «Bestia» apocalíptica. En efecto, en el mismo capítulo de *El Capital* que hemos citado en el parágrafo anterior, Marx escribe:

> «En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que el carácter de máscaras (*Charaktermasken*), que en lo económico asumen las personas (*Personen*), no son más que personificaciones (*Personifikationen*) de las *relaciones* económicas portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente»[93].

Para Marx, la Bestia apocalíptica, el demonio o su revelación histórica es el «Dinero», la encarnación del Dragón (el «Cristo», pero en realidad el «Anti-cristo»), la «Trinidad» (pero en realidad la Trinidad «satánica»)[94]. El capital, cuya esencia es la valorización del valor (invisible, fundamental, esencial, como el Dragón), se manifiesta, aparece bajo tres «máscaras», «personas», «personificaciones» (la Bestia): la ganancia, la renta y el salario. Es una «Cristología» satánica, una «Trinidad» demoníaca (el «Dinero» llamado «Cristo», siendo el «Anti-cristo»), una satanología: eso es «metafóricamente» El Capital, la más gigantesca teología (aceptable para una buena teología protestante, y aun católica) en los tiempos modemos, teología concreta, histórica, del *demonio*:

---

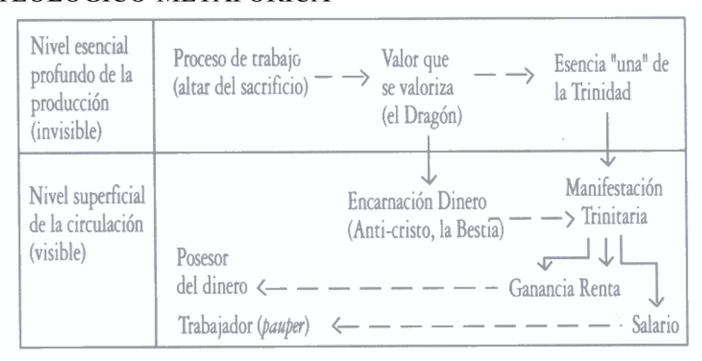
[93] *El Capital*, *Ibíd*., I/1, p. 104; p. 114. Para Tomás de Aquino,

[94] Véase sobre la «Trinidad» en Adam Smith, en la obra de Arendt Th. van Leeuwen, *De Nacht van het Kapitaal. Door het oerwound van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie*, SUN, Nijmegen, 1984, pp. 34-36, 45, 49, 50, 53, 56-57, 60-62. Sobre un modelo trinitario, en *Ibíd*., p. 734 *ss*.; sobre «La fórmula trinitaria», cap. 12 (pp. 522 *ss*); sobre la «Economía trinitaria» (cap. 14, pp. 622 *ss*.).

«Capital-ganancia (ganancia empresarial más interés), suelo-renta de la tierra, trabajo-salario: ésta es la *fórmula trinitaria* que comprende todos los *misterios* (*Geheimnisse*) del proceso social de producción»[95].

Tenemos así la estructura de la teología «metafórica» de Marx, en cuanto a la demonología[96].

Esquema 4.3
INVISIBILIDAD Y VISIBILIDAD DE LA ESTRUCTURA TEOLOGICO-METAFORICA



(Véanse los esquemas 12 y 15 de mi obra *La producción teórica de Marx*, en pp. 119 y 161, y compáreselos con el presente esquema)

Marx se refiere frecuentemente al Dinero como si fuera Cristo. Esto, evidentemente, pudiera hacer pensar que Marx, una vez más, adopta una frontal posición an-

[95] *Manuscrito principal*, del libro III, del 1864-1865; en el texto de Engels de *El Capital*, III, cap. 48 (III/8, p. 1037; MEW 25, p. 822).

[96] Marx usa el término «encarnación» frecuentemente: «la encarnación (*Inkarnation*) directamente social de todo trabajo humano» (*El Capital*, I, 1, cap. 3, 3, a; I/1, p. 162; MEGA, II, 6, p. 154). El «trabajo *vivo*» se objetiva en el valor (trabajo objetivado) y éste se encarna y manifiesta en la circulación como dinero (capital «como dinero»): el «Cristo» falso (el Anti-cristo).

ticristiana. Sin embargo, si se descubre la lógica «metafórica» que venimos desarrollando, se ve claramente que, en realidad, se está refiriendo al «Anti-cristo» (es decir, a un «Cristo», o a un «Ungido», demoníaco). Veamos la cuestión más de cerca[97].

Moses Hess había escrito:

> «Lo que es Dios para la vida teórica, lo es el Dinero para vida práctica del mundo invertido: la alienación (*entaeusserte*) de la capacidad humana»[98].

El Dinero es la «esencia como mediación (*vermittelndes*) de la propia alienación»[99]. Exactamente, el dinero como «mediación (*Vermittelung*)» o «mediador (*Mittler*)», como «encarnación» de la objetivación alienada de la vida humana es de lo que debemos tratar aquí.

El Dinero deviene una cosa sagrada:

> «Todo se *sacrifica* (*geopfert*) al disfrute egoísta. Puesto que, como todo es enajenable por dinero, todo también es adquirible por dinero [...]. Nada hay que sea supremo, sagrado, etcétera., puesto que todo es apropiable por dinero. Las *res sacrae y religiosae* que no pueden estar *in nullis bonis nec aestimationen recipere* [...], que están exentas del *commercio hominum*, no existen ante el dinero; como ante Dios, todos son iguales»[100].

---

[97] Véase Delekat, *op. cit*., p. 54; Kuenzli, *op. cit*., pp. 581-588; M. Hess, *op. cit*., 1961 y 1845 (Buchbinder, pp. 320 *ss*., 382 *ss*.).

[98] «Ueber das Geldwesen», en *Rheinische Jahrbuecher zur gessellschaftlichen Reform*, I (1845), p. 10.

[99] *Ibíd*., p. 32.

[100] *Grundrisse*; ed. cast., II, p. 405; ed. alem., p. 723. El texto que Marx está citando es de las *Institutiones* de Justiniano, II, 1. Las «cosas sagradas» no pueden estimarse, son inestimables. En cierta manera, el Dinero estima todo, pero es en sí mismo como inestimable: la medida que no puede ser medida cuando se fetichiza. Véase *El Capital*, I, 1, cap. 3, 3, a; I/1, p. 161; MEGA, II, 6, p. 153: «No resisten a esta alquimia ni siquiera los huesos de los

El Dinero es el mediador universal de la circulación (en las distintas funciones del dinero). Para el Marx de la etapa juvenil política, el mediador es algún estamento social; «metafóricamte» es «Cristo»:

> «Así como el poder gubernativo es el mediador con la sociedad civil, el Cristo de esta sociedad, los estamentos no son otra cosa que los mediadores entre esta sociedad y el monarca, es decir, los sacerdotes de aquélla»[101].

En otros textos, el mediador es el Estado, también «Cristo»; escribe Marx:

> «El estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre el que el hombre descarga toda su divinidad y toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador al que dezplaza toda su no-divinidad y toda su *no-servidumbre humana*» [102].

Pero retornando ahora a su etapa económica definitiva (desde el 1843 en adelante), lo que se dijo del Estado se dirá, primero, del Dinero, para posteriormente atribuírselo al Capital:

> «A través de este mediador *extraño a él* (*fremden Mittler*) contempla el hombre su voluntad [...]. Cristo representa, originariamente: 1) a los hombres ante Dios; 2) a Dios, para los hombres; 3) a los hombres, para el hombre. Del mismo modo, el *Dinero* representa originariamente, en cuanto a su concepto: 1) a la propiedad privada, para la propiedad privada; 2) a la sociedad, para la para propiedad privada; 3) a la propiedad privada, para la sociedad. Pero el Cristo es el *Dios enajenado* y el *hombre enajenado*. Dios ya sólo tiene valor en cuanto representa a Cristo, y el hombre sólo tiene valor en cuanto repre-

---

santos y *res sacrosanctae, extra commercium hominum*, mucho menos toscas».

[101] «Crítica de la Filosofía del Derecho del Estado» (OF, I, p. 398; MEW 1, p. 291).

[102] «Sobre la cuestión judía», I (OF, I, P. 469; MEW1, p. 353.

senta también a Cristo. Lo mismo ocurre en el caso del Dinero» [103].

Esta concepción del «mediador (*Mitter*)», que también se inspira en el Feuerbach de la *Esencia del cristianismo*, debe entenderse ahora en su sentido metafórico dentro de la lógica que hemos ido mostrando. Se trata de un «Cristo» fetichizado, que se interpone a la plena realización de la persona: en un «Cristo» satánico, un Anti-cristo, como inversión del expresado en la carta a los Filipenses 2,7: «se vació de su rango104 y tomó lo condición de esclavo». Un Cristo-fetiche es aquel cuya existencia depende de la vida objetivada de la persona (que vive su vida), pero no es ya el Cristo que se sacrifica por los otros y que constituye con ellos la «más viviente comunidad» –del 1835–. Es su total inversión:

> «La riqueza en cuanto tal, es decir, la riqueza burguesa, siempre es expresada a la máxima potencia en el valor de cambio, donde está puesta como *mediación* (*Vermittler*) [...]. De esta suerte, en la esfera religiosa, Cristo, de mediador entre Dios y los hombres –mero instrumento de circulación entre ambos–, se cinvierte en su unidad, en hombre-dios, y deviene, como tal, más importante que Dios; los santos, más importantes que Cristo; los curas, más importantes que los santos [...]. El capital mismo como mediador entre la producción y la circulación [...]. El dinero, de medio para a ser fin (*Mittel zum Zweck*)»[105].

---

[103] *Cuaderno de París de 1844, Extractos del libro de James Mills* (OF, I, p. 523; MEW, EB I, p. 446).

[104] En griego, *kenosis* significa «vaciarse». Lutero lo tradujo por entaeussert sich, de donde Hegel formulará su doctrina cristológica de la «alienación» de Cristo. Véase la obra de Hans Küng, *Menschwerdung Gottes*. *Eine Einführung in Hegels Theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg, 1970.

[105] *Grundrisse* (ed. cast., I, pp. 273-274; ed. alem., pp. 237-238). Aquí la referencia a Kant es explícita: la *persona* pasa a ser medio (*cosa*), de la *cosa* que se hace *fin*.

Ahora ya no es el Estado (como en el momento político), ni el Dinero (hasta el 1857); ahora el «Anti-cristo» es el Capital mismo, como mediador universal del trabajo objetivado, alienado: como alienación de la vida del trabajo vivo. Es una mediación que deviene más importante que la persona (se trata entonces de la inversión fetichista) y se interpone con ella misma como fin[106].

Se trata, este «Cristo» (Anti-cristo), de una «metáfora» teológica muy frecuente en Marx. Lo que nos interesa, sin embargo, es situar dicha metáfora dentro de la «lógica» de *El Capital*. No se trata de un Cristo dentro del paradigma de un *donador de vida* que constituye la comunicabilidad de la comunidad; por el contrario, se trata de «algo» que siendo una «mediación (*Vermittlung*)» adquiere una entidad propia tal que tapa aquello para lo que es mediación; de la misma manera, el Estado, el Dinero y, por último, el Capital. Es el mismo fetiche, pero en cuanto «mediación» constituida como Absoluto, Fin como realidad autónoma. Otro aspecto del fetichismo.

De la misma manera acontece con la «Trinidad» –en su sentido metafórico satánico: la «Anti-trinidad»–, como comenzamos a sugerir más arriba. Si el capital como «Cristo» («Anti-cristo») es la mediación absolutizada del medio que pone al propio fin (la persona) como su mediación, la «Trinidad» (la «Anti-trinidad» satánica) es el mismo capital que se «manifiesta» en la circulación (en el «mundo fenoménico») por sus diversas «máscaras», «rostros», «personas»: como ganancia, renta y salario (y no aparece en su «esencia» *una*: el valor que se valoriza).

[106] En la edición francesa de *El Capital* se escribe: «En religión, el mediador eclipsa a Dios, para ser, por su parte, suplantado por los sacerdotes, intermediarios obligados entre el buen pastor y sus ovejas» (Ed. de *Le Capital [1872-1875],* p. 331, nota 1).

El joven Marx había ya expresado su pensamiento sobre la Trinidad –referencia frecuente a lo largo de toda su vida–, cuando escribió:

> «Nada-Nada-Nada, este es el visible concepto de la Trinidad (*Dreieinigkeit*)»[107].

En un texto final del *Manuscrito del 63-65*, escribe todavía:

> «En capital-renta o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta Trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes [...]. El gran mérito de la economía clásica consiste en haber disuelto esa falsa apariencia [...], esa *personificación (Personifizierung)* de las cosas y *cosificación (Versachlichung)* de las relaciones de producción, *esa religión de la vida cotidiana (Religion des Alltagslebens)*»[108].

Para Marx, en realidad, de lo que se trata es de una «fórmula *unitaria*»: el trabajo vivo se objetiva en la producción como valor (uno), el que aparece en la circulación como ganancia, renta o salario (tres), que son las «fuentes» de los ingresos (del capitalista, el rentista y el trabajador). Para Adam Smith, en cambio, la «fórmula *trinitaria*» había encubierto a la «unitaria». Las «fuentes» del ingreso (*revenue*) eran «tres», y, además, fundaban el precio de la mercancía (ganancia + renta + salario = precio de la mercancía en el mercado)[109], y aun desde las fuentes de los ingresos se deducía el valor de la mercancía (se iba así desde el capital hacia el valor, en contradicción con el movimiento inicial del *Origen de las riquezas de las naciones*, que iba desde el trabajo hacia el valor, siendo este movimiento el que sin contradicción, y

---

[107]MEGA, 1,1, 2, p. 86.

[108] *Manuscrito principal del libro III*, en el texto de Engels, *El Capital*, III, 48 (III/8, p. 1056; MEW 25, p. 838).

[109] Véase esta cuestión en mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 7, pp. 126-136.

que siempre emprende Marx, afirma una interpretación antropológica, ética y meta-física, en su sentido crítico).

Marx hace uso frecuente de la metáfora de la Trinidad (en realidad, en el ejemplo, se tratará de una Dualidad), como cuando al indicar que el valor de la mercancía se genera al mismo tiempo que el plusvalor, escribe:

> «Como valor originario se distingue de sí mismo como plusvalor –tal como Dios Padre se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo, aunque ambos son de una misma edad y en realidad constituyen una sola persona[110]–, puesto que, sólo en virtud del plusvalor de 10 libras, las 100 libras adelantadas se transmutan en capital, y así que esto se efectúa, así que el Hijo es engendrado ya través de él el Padre, se desvanece de nuevo su diferencia y ambos son Uno, 110 libras»[111].

[110] Aquí Marx debió escribir: «una sola naturaleza».

[111] *El Capital*, I, cap. 4 (I/1, p. 189; MEGA, II, 6, p. 172. Cabe indicarse, además, que para Marx hay una «fórmula Dual» de valor, ya que aparece en la circulación como Dinero o como Mercancía, anterior a la fórmula trinitaria de ganancia, renta y salario. Además, algo antes del texto citado, Marx escribe: «El capitalista sabe que todas las mercancías, por zarrapastrosas que aparezcan o mal que huelan, en *la fe y la verdad* [aquí Marx se está refiriendo al evangelio de Juan 4,23], son dinero, judíos interiormente circuncidados, y por añadidura medios prodigiosos para hacer del dinero más dinero» (*Ibíd*.). Se refiere al texto de Jesús cuando dice: «la salvación viene por los judíos» Juan 4, 22), y al acto «interior» por el que el «creyente» (la «fe» fetichista, para Marx aquí, es la capacidad de interpretar la apariencia «mercancía» como idéntica a la apariencia «dinero»; en realidad, las dos son personas del valor, la naturaleza Una del fetiche), que rinde culto a Capital en «espíritu y verdad», descubre por sobre las apariencias de la mera mercancía su Dios «oculto»: el dinero. Jesús dice: «Dios es espíritu, y los que lo adoran han de darle culto con espíritu y verdad». A la lectura de Marx debe leerse, como traducción fetichista: «Dios (el Demonio) es Dinero, y los que lo adoran han de darle culto en espíritu y verdad», es decir, no dejándose engañar por las apariencias (la mercancía es dinero, y en último término valor que se valoriza, pero esta es la «naturaleza [*Wesen*]» misteriosa invisible). Sobre la cuestión del «culto» volveremos en el proximo capítulo. Marx produce entonces, nuevamente, la inversión del texto del evangelio.

Todo esto, en efecto, puede ser tomado como una total falta de respeto contra una religión positiva –en verdad Marx no se inclinaba a tomar muchas cosas con respeto falso–, pero a lo que estaba oponiéndose era a una superficial manera de usar la Trinidad para todo, falseándola, manoseándola. Esto había acontecido con Adam Smith[112]. Lo cierto es que Marx ha vuelto al espíritu del Deuteronomio 23,20-21, a los Padres de la Iglesia, a la más antigua tradición, pero desde un discurso científico donde cada categoría va definiendo la manera cómo el «trabajo vivo», la persona humana, se objetiva en el valor y va transitando por los diversos momentos del nuevo fetiche, que clama por la vida del trabajador (ya que vive de su muerte). Es hora de preguntarnos: ¿quién es quién en esta historia?

[112] Véase Arendt Th. van Leeuwen, *De Nacht van het Kapitaal*, pp. 33 *ss*., donde muestra cómo a partir de supuestos teológicos (tales como un Dios deísta providencial, no sin influencia del pensamiento estoico, y aun leibniziano de la predeterminación y ciertamente calvinista), la «mano de Dios» rige necesariamente el acontecer del comercio y el mercado, equilibrando precios en la competencia y regulando el aparente caos de la economía burguesa. Ese buscar en «Dios» el fundamento de lo economía, del mercado, es lo que está ironizando sarcásticamente Marx –no sólo contra judíos, sino principalmente contra cristianos, ambos capitalistas–. Ya muy avanzada esta obra, me llegó a mis manos la obra de Hugo Assmann-Franz Hinkelammert, *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, ed. cit. (obra fundamental para nuestros propósitos).

5. EL SACRIFICIO CULTUAL AL FETICHE USO DE TEXTOS BÍBLICOS

Para iniciar este capítulo, deseamos tocar en primer término un tema que arquitectoniza la interpretación global de Marx, pero que como tal es un ejercicio de la actual Teología Latinoamericana.

5.1. TEOLOGÍA DEL «PAN»: RACIONALIDAD SIMBÓLICA HEBREO-CRISTIANA

Como Feuerbach lo mostró acabadamente, hay una relación entre la *Esencia del cristianismo* [1] como comer y beber y la eucaristía: el pan consumido del banquete. Lo que ahora debemos mostrar es la relación entre celebración ritual y economía. En este parágrafo 5.1, nuestro discurso se tornará entonces claramente teológico (*positivamente teológico*). Para hacerlo, tomaremos como punto de partida el relato que en la *Historia de las In-*

---

[1] Véase el cap. 7 sobre «Teología y Economía», donde hemos citado un texto clave de Feuerbach en el que se puede ver la manera de relacionar la economía con la eucaristía.

dias[2] describe Bartolomé de las Casas, acerca de su conversión a la causa de la justicia en el 1514, en Cuba:

> «El clérigo Bartolomé de las Casas –escribe autobiográficamente– andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando sus indios de su *repartimiento* a las minas, a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose de ellos cuanto más podía».

Llegando Diego Velázquez a la villa del Espíritu Santo, y como «no había en toda la isla clérigo ni fraile», le pidió a Bartolomé celebrara la eucaristía y les predicara el evangelio. Por ello, Bartolomé se decidió «dejar su casa que tenía en el río de Arimao», y «comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura». Es importante el texto bíblico que sirvió de punto de apoyo para la conversión profética del gran luchador del siglo XVI:

> «Fue aquella principal y primera del Eclesiástico (Ben Sira) capítulo 34: 'Es sacrificar un hijo delante de su padre, quitar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es la vida del pobre, el que se lo roba es homicida. Mata a su prójimo quien le, quita el sustento, quien no paga el justo salario derrama sangre'. Comenzó –continúa Bartolomé–, digo, a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes [los indios]. Aplicando lo uno [el texto bíblico] a lo otro [la realidad económica caribeña], determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en esta India se cometía».

A la lectura del texto bíblico Eclesiástico –del segundo siglo antes de Cristo y como testimonio de un grupo sacerdotal hebreo antifetichista, descubierto en su versión hebrea en este siglo en las cuevas de Qumrán–, Bartolomé de las Casas comenzó una ininterrumpida lucha por la justicia que sostuvo hasta su muerte, acontecida

---

[2] Se trata del libro III, capítulo 9; BAE, Madrid, 191, pp. 35*ss*. Los textos que citaremos a continuación se encuentran en esta edición y página.

en 1566. El texto del Eclesiástico (Ben Sira), deuterocanónico, en su capítulo 34, versículos 18 al 22, nos servirá como referencia para comprender cómo una «estructura simbólica» puede coincidir con la «estructura *teórica*» de Marx.

El texto releído por Bartolomé en Cuba expresaba: «El *pan*[3] es vida del pobre». En el Mediterráneo, cultura del trigo, el «pan» es la realidad y el «símbolo» del *producto* del trabajo de la persona. Es decir, es el fruto primordial de la relación persona-naturaleza, del trabajo. Esta relación se establece en el orden productivo (el *ordo* de las *factibilia*)[4], al que se refiere el ofertorio de la liturgia católica, en el que se ofrece el «*pan* fruto de la *tierra* y del *trabajo* del hombre». Vemos entonces los tres términos: tierra, trabajo, pan.

Esta relación de persona-naturaleza a través del trabajo es una relación *material*. La tierra deviene «materia» (*en el qué* y *con-lo-qué*) de trabajo. Sin trabajo no

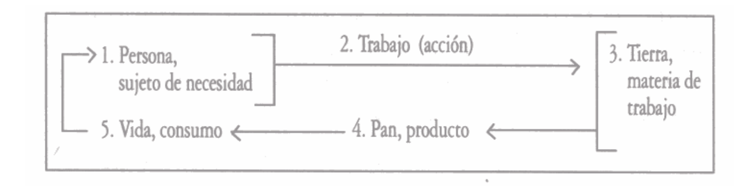
---

[3] Cfr. artículo *ártos* (pan), Kittel, *Theolog. Woerterbuch z. Neuf. Testam*., t. I, pp. 475-476 (bibliografía actualizada en t. X/2, pp. 993, Behm). Además consúltense: Cerhard Lisowsky, *Konkordanz zum hebraeischen Alten Testament*, Wuertt. Bibelanstalt, Stuttgart, 1958, art. *lejem* (pan), pp. 722-730; Salomon Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae*, Margolin, Leipzig, 1925, art. *lejem*, etc., pp. 637-638; *habodah* (trabajo), etc., pp. 809-810; *dam* (sangre), etc.,l.297; E. Hatch-H. Redpath, *A Concordance to Septuagint*, Akad.–Verlagsanstalt, Craz, 1975, art. *artós* (pan), t. I, pp. 160-161; W. F. Moulton-A. S. Ceden, *A Concordance to the Greek New Testament*, Ch. Schribner's Sons, New York, 1897, art. artós, -pp. 109-110; Abraham Eben-Shoshan, *Nueva Concordancia de la Ley*, *Profetas y Escritos*, Kiryath Sepher, Jerusalén, 1981, art. *lejem* (297 veces), etc., pp. 595-597, además *ranaj*, *pa/ah, matsah, pat*, etc.; art. *habodah,* etc., pp. 817-824 (como *hebed*, 799 veces); *dam*, pp. 266-268 (300 veces).

[4] «Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas» (Tomás de Aquino, *In Ethic. Expos*, I. 1, lect. 1, n. 2; Marietti, 1949, p. 31).

hay tierra trabajada, hay cosmos natural, pero no hay «materia [de trabajo]». La «materia» (el materialismo sacramental) está constituida y es un *a posteriori* del *a priori* humano y subjetivo del trabajo. El materialismo cosmológico estaliniano («todo es materia») es ingenuo y fácilmente refutable. El materialismo productivo es irrefutable y sacramental: la tierra es *materia* «del trabajo». Sin tierra y trabajo no hay pan. Sin pan no hay eucaristía. Pero, ¿qué es el *pan*?

Esquema 5.1
CIRCULO PRODUCTIVO



El pan es un pro-ducto, es aquello que se «avanza» (*pro*-) delante de la vista (*–ducto*) como un fenómeno en el mundo[5]. Es creación humana; es continuación de la creación divina. Es exteriorización, extrañación, alienación, materialización, cristalización, objetivación de la subjetividad humana. Es culturalización de la tierra. Es cultura, técnica, tecnología. Son los productos que nos rodean como sistema, como civilización. De todas maneras, ese «pan» es fruto de lo más digno que el mismo pan: el trabajo. En la Biblia, el trabajo se traduce por la palabra *habodah*[6]. Es trabajo manual (pero también es,

[5] Véase mi obra *Filosofía de la producción*, USTA, Bogotá, 1984.

[6] Cfr. artículo *érgon*, TWNT, t. II, pp. 631-653 (Bibl., t. X/2, pp. 1084-1085), Bertam; y el art. *país*, t. V, pp. 636-712, de varios autores. Es importante el art. *latreúo* (rendir culto), t. IV, pp. 58-68, Bornkamm, donde se muestra que el griego *latreía* y *latreúein* indica el hebreo *habodah* y *habad* (p. 59, línea 45; p. 61, líneas 27-28).

como veremos más adelante, el trabajo del templo: el «servicio» divino)[7]. El «siervo» (*hebed*)[8] de Yahveh es el «trabajador» del Señor. Trabajan los profetas, los fariseos, los apóstoles y el mismo Jesús. El trabajo es la acción humana digna por excelencia que objetiva en la naturaleza la dignidad del hombre. Sin trabajo, el hombre sería una pura subjetividad infecunda sin «pan» para el sacrificio: sus manos estarían vacías.

El texto de la conversión profética de Bartolomé dice que «el pan es *vida*»[9]. Vive vida humana aquel que es «otro» que todo otro; que es libre; que se autodetermina; que es autónomo en su existencia, que su carnalidad se moviliza para cumplir sus fines, que goza, que se satisface, que adora; que como vivo rinde culto al Dios vivo.

La vida se opone a la muerte. Toda *necesidad* es una cierta muerte (cfr. nivel 1 del esquema 5.1»). «Tuve hambre...» es la necesidad primera. El hambre es una falta-de-alimento. El pan es el alimento por excelencia. Es decir, si el pan es producto del trabajo, antes todavía es exigencia de una necesidad: se produce pan *porque* se tiene necesidad de comer. El pan es antes alimento de la vida que producto del trabajo (la relación 1->5 es más

---

[7] Véase mi artículo «Dominación-liberación», en *Concilium* 96 (1974), 6.; «Praxis liberadora» (pp. 338 ss.). Es sugestivo recordar que *látris* (de donde viene en griego el «culto») significa «salario del obrero»: rendir culto es pagar el salario al trabajador (Cfr. Kittel, TWNT , t. IV, p. 59).

[8] Véase mi artículo «Los poemas del Siervo de Yahveh», en *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, apéndice.

[9] Cfr. artículo *záo, zoé*, TWNT, t. II, pp. 834-840, y *thánatos*, t. III, pp. 7-21, ambos de Bultmann (Bibl. reciente en X/2, pp. 1094-1095). La vida (*jaiim*) es el bien supremo (Proverbios 3,16; Marcos 8,36).

fundamental todavía que la relación 2->4, del esquema 5.1). El consumo (el «comer») del producto es negación de negación: es matar a la muerte; es dar vida a la vida. «Tuve hambre, y me dieron *de comer*» es por ello, en su materialidad sacramental, el criterio *absoluto* de la ética cristiana, del Juicio Final, o de la eticidad de la praxis cristiana.

Por ello, Jesús dice, en sentido eucarístico, y por ello productivo: «Yo soy el pan de vida» (Juan 6,35). El pan que alimenta, antes de ser producto (el *maná* era un «pan del cielo»[10], y por ello un don gratuito pre-económico de Dios: pan sin trabajo), es satisfactor, es goce, es vida, es ya el Reino de Dios realizado[11].

El «comer» («tomen, *coman*, este es mi cuerpo»: Mateo 2,2) es destruir el pan, despedazarlo, masticarlo, negarlo. La negación de la objetivación del esfuerzo carnal del hombre (el pan: producto) es negado para realizar la vida. La muerte del pan es la vida de la vida. El pan era como una muerte del hombre en su trabajo. Misteriosa y sagrada dialéctica de muerte-vida, de destrucción-resurrección. Lo cierto es que la vida es la causa originaria y final del pan. «Pan de vida» que alimenta y que muere al dar la vida.

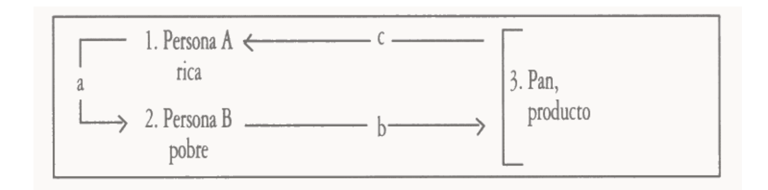
No dice el texto bíblico: «El pan es la vida de la persona», sino «del *pobre*». «Persona» somos todos; los «pobres» son algunos.

---

[10] El «pan del cielo» (*ártos ek toû ouránou*: Juan 6,31, en referencia a Exodo 16,4; Nehemías 9,15; Sabiduría 16,20, etcétera. Véase *Dict. de la Bible* VI (1960), col. 965-976.

[11] «Dichoso el que coma en el banquete del Reino de Dios» (Lucas 14,15). El Reino es representado desde la experiencia del comer y estar saciado, satisfecho.

Esquema 5.2
CIRCULO PRÁCTICO-PRODUCTIVO: ECONOMICO



Para entender la categoría bíblica de «pobre» hay que hacer previamente algunas distinciones. Para que haya pobres, es necesario que haya más de una persona. Si sólo estuviera Robinson Crusoe, no sería ni pobre ni rico. Ser «pobre» es situarse en un lugar muy preciso en la relación persona-persona. Si la relación persona-naturaleza es *productiva*, la relación persona-persona es *práctica (operabilia*). La relación interpersonal es ética. La relación persona-naturaleza es técnica. La relación ética es de bondad o maldad, de virtud o vicio. La relación técnica es de eficiencia o productividad. La relación entre personas es de servicio o respeto del otro o de dominación o alienación del otro. El pecado es una relación *práctica*, ética. Para que haya un «pobre», es necesario que haya un «rico». Si no hay pobre, no hay rico; y viceversa. Es una relación dialéctica: incluye su contrario. Pero ambos términos no son equivalentes. No se puede ser rico y pobre en la misma relación *hic et nunc*. El rico es el dominador, el pecador; el pobre es el dominado, el que sufre el pecado del pecador (por ello, en dicha relación, el justo es el sujeto actual del Reino de los Cielos). La relación práctica o ética rico-pobre es de dominador-dominado (flecha a del esquema 5.2). «Pobre según el Espíritu» o «espiritual» no puede ser un rico pobre en intención mental. La «intención mental» no es el Espíritu Santo[12]. «Pobres de espíritu» son aquellos

[12] Frecuentemente se confunde «espiritual» (*pneumatikós*; cfr.

que por opción profética asumen la condición de dominados: «Siendo de naturaleza divina, se alienó a sí mismo y asumió la condición de esclavo» (Filipenses 2,6). Pero no sólo esto.

Pobre es el que ha producido o trabajado su producto (flecha *b*) para satisfacer su necesidad. El «pan» (3, del esquema 5.2), sin embargo, no regresa al productor en el consumo, sino que pasa, por un proceso de desapropiación (flecha *c*), al dominador. El dominador práctico se transforma en «rico» (puede haber un dominador que no llegue a ser rico porque, por ejemplo, libera a su dominado inmediatamente después de su acto de dominación) cuando se apropia del producto del trabajo del otro. De esta manera acumula el fruto de su trabajo y el del otro. «Rico», como categoría bíblica, no es sólo el pecador, sino el pecador estructural, histórico, económico[13]; es decir, aquel que usufructúa, consume, utiliza el producto del trabajo del otro como instrumento de la dominación sobre el otro.

De manera que cuando se dice «pobre», de ninguna manera se indica sólo que no tiene bienes o que tiene libertad o disponibilidad ante los bienes. Esto no es suficiente; para que haya pobre, tiene que haber también rico, dominación, producción, producto, desapropiación y

---

artículo *pneúma,* en TWNT, t. VI, pp. 330-453, varios autores) con algo meramente «mental», en la intención. Como si fuera un acto de una facultad antropológica (la inteligencia en acto). Confundir la *intentio* o intención con el Espíritu Santo es de lo que se trata. Lo *psikhikós (*anímico o humano) debe distinguirse de lo *pneumatikós* (que procede del Espíritu Santo), en el texto de Mateo 5,3, que el traductor castellano Juan Mateos traduce correctamente: «Dichosos los *que eligen* ser pobres», y no, por ejemplo, como traduce al francés la *Biblia de Jerusalén*.

[13] Cfr. lo que hemos dicho sobre «pecado social», en *Concilium* 160 (1980), pp. 581 *ss*.

estructuración productiva de aquella dominación. Pobre es el dominado, el desapropiado estructuralmente del fruto de su trabajo.

Ahora se entiende el texto bíblico de que «el pan es la vida del pobre». El pan es el producto-alimento para el pobre-desapropiado que, necesitado, trabaja, pero no consume; su vida se objetiva en el producto, pero no regresa como vida-consumo. Cuando el pan no es vida del pobre, el pobre muere.

Cuando alguien domina a otro, es un pecado práctico, ético, como quien da una bofetada a otro irrespetuoso ante su dignidad sagrada de persona. Pero cuando alguien quita a otro el producto de su trabajo, la relación no solo es práctica (persona-persona), ni sólo productiva (persona-producto), sino práctico-productiva-económica. Se domina a otra persona, pero a través de un producto de su trabajo. El «no robarás» se encuentra así en un nivel práctico-productivo: económico. Pero, en última instancia, nos remite al «no matarás». El texto bíblico de la conversión de las Casas indicaba: «El pan es vida del pobre, el que se lo defrauda es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre». La lógica de la teología hebraica es coherente: si el pan consumido es vida, el pan no consumido deja en el sujeto que trabaja (y que se des-vive objetivando su vida en el producto) la pura negatividad de la necesidad necesitante: la muerte. El pan producido, robado al productor y no comido por él mismo, es «pan de muerte» para el ladrón –y «quien lo come, come su perdición», dirá san Pablo–.

Por ello, la muerte es el fruto del pecado, en su primer sentido y radical; quien domina al prójimo y le quita el fruto de su trabajo, lo deja en su hambre: «Tuve hambre, y no me dieron de comer» es el criterio absolu-

to de la Perdición Eterna. Dejar al productor sin su producto es asesinar, matar, destruir la epifanía de Dios, tanto de su revelación como de su culto[14]: el otro dominado, el pobre.

Los indígenas del río Arimao debían entregar a Bartolorné, como tributo y bajo la violencia de la dominación, una parte del trigo y de su tiempo de trabajo en el sistema económico del *repartimiento*, la encomienda. Bartolorné entendió, entonces, «la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes»[15]; y descubrió «la ceguedad, injusticias y tiranías que cometían» los conquistadores. Descubrió de pronto que el «pan» que pensaba ofrecer en el culto había sido arrebatado a los pobres; que era pan no consumido; que era asesinar a los indios arrebatarles el fruto de su trabajo. Y como estaba «por decirles misa», les predicó a los europeos que «no se podían salvar» si trataban de esta manera a los indios. Vio entonces la relación entre la liturgia eucarística y el sistema económico de opresión. Vio el pan manchado de sangre.

Se cuenta de san Francisco Solano, OFM, predicador en el Perú y Argentina en el siglo XVI, que, una vez, cuando fue invitado por unos conquistadores a comer, al bendecir la mesa tomó un pedazo de pan y lo apretó en sus manos, y éste comenzó a gotear sangre. El franciscano exclamó entonces: «Esta sangre es la de los indios».

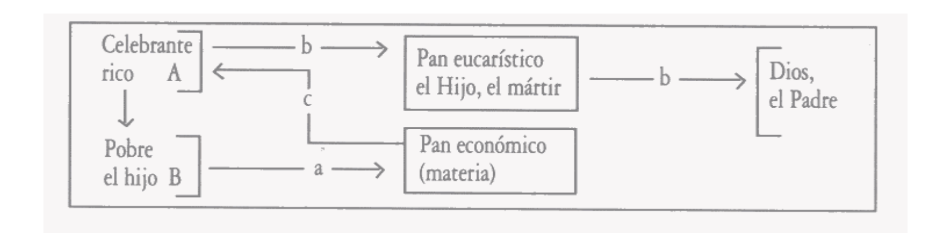
[14] Cfr. mi artículo «Dominación-Liberación», en *Concilium* 96 (1974), sobre el pobre como «epifanía» (pp.345-347). Pero el pobre es igualmente la epifanía del culto: el servir al pobre es servir a Dios: dar de comer al hambriento es ofrecer dicho pan a Dios mismo. Dios se nos revela por el pobre, y nosotros le rendimos culto *por* el pobre (el «círculo práctico» de la revelación-culto).

[15] Texto de la cita de la *Historia de las Indias*, libro III, capítu-109.

y se retiró a su convento sin comer bocado, dejando a los ricos europeos confundidos y espantados[16].

Entiéndase bien: el pan de la eucaristía, el pan preparado para el banquete, es pan *real*; es *realmente* producto de algún trabajo histórico, concreto, humano. En efecto, ofrecer algo a Dios tiene no sólo un sentido sacramental, si por sacramento se entiende un «signo *sensible (material)* de la gracia» que indica la relación persona-naturaleza (agua, aceite, sal, pan, vino), sino también *económico*. Dar, ofrecer, intercambiar, regalar o robar algo a otro es una relación económica. Ofrecer a Dios un pedazo de pan «Te ofrecemos, Señor, este pan, fruto de la tierra y del trabajo», del ofertorio católico) es un acto de culto, de *economía teologal*[17]

Esquema 5.3
RELACIONES PRODUCTIVAS-PRÁCTICAS DEL CULTO: LA EUCARISTIA



Bartolomé (conquistador, *A* del esquema 5.3.) había desposeído al indio (el pobre explotado, el hijo de Dios, *B*) del fruto de su trabajo. El trabajo del indio (flecha *a*) no vuelve al indio como vida, sino como apropiación del

[16] El franciscano había dicho después: «Yo no puedo comer en la mesa que se come el pan amasado con la sangre [la misma meráfora que usará Marx frecuentemente] de los humildes y de los oprimidos» (E. de Vidal de Battini, «Leyendas de San Francisco Solano», en *Selecciones folklóricas Codex* [Buenos Aires], V [1975], p. 78).

[17] Cfr. mi artículo citado en *Concilium* 152, esquema en p. 216.

dominador (flecha *c*). Ese pan robado es, ahora, el *mismo* pan, colocado en el altar (flecha *b*) como «pan eucarístico». El profeta latinoamericano entendió la dialéctica económica-eucarística en el texto bíblico del Eclesiástico, cuando leyó que «es sacrificar al hijo en presencia de su padre robar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es vida del pobre, el que se lo roba es homicida». y poco antes podemos leer en la *Historia de las Indias*, en el texto ya citado: «El Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos».

La identidad del pan-producto del trabajo cotidiano, cambiado e intercambiado, respetado o robado, y el pan del altar queda confirmada. El *pan económico* es el mismo *pan eucarístico* para ser ofrecido. En el pan está la vida del trabajador objetivada (el «valor» como categoría científica en Marx), su sangre («metáfora» frecuentemente usada por Marx en el mismo sentido), su inteligencia, su esfuerzo, su amor, su goce, su felicidad, el Reino. Arrebatarle injustamente dicho pan y ofrecerlo a Dios es de lo que se trata. Para que ese pan devenga la «ofrenda» a un Dios justo, tiene que ser «Pan de vida», pan que haya saciado el hambre, consumado, alimentado, negado la negación de la muerte, de la necesidad, de la dominación, del pecado; pan de justicia.

Ahora puede entenderse el significado de la idolatría o el culto al demonio, a Satán, en la Biblia. Quien ofrece a Dios un pan robado al pobre, sacrifica al ídolo la vida del pobre. El pobre es el «hijo» (el indio) y el celebrante (Bartolomé de las Casas, el «rico») que ofrece dicho pan arrebatado al pobre en la injusticia; ofrece al «padre» («dios» o el fetiche) la vida misma de su hijo: «es sacrificar *al hijo* delante de *su padre*». El padre que anhela perversamente el sacrificio de su hijo, que desea su sangre, no puede se un Padre de amor, sino un Ídolo sanguina-

rio, Moloch, Mammón, el Dinero, el Capital tal como lo entendía Marx[18].

Por eso expresa el texto bíblico: «El Altísimo no acepta la ofrenda de los impíos». ¿Cómo podría aceptar dicha ofrenda que se sacrifica al Ídolo, al Fetiche, a Satán? Dios no desea que se le ofrezca la vida del hijo asesinándolo en su presencia. Dios desea la vida del hijo como existencia libre; desea justamente como culto aceptable que se niegue la muerte del dominado: la necesidad del pobre, del oprimido[19]. Dar de comer al hambriento, devolver la vida al «muerto», dar la vida al que le falta vida es el culto que ama el Altísimo. El culto fetichista ofrece al Ídolo el pan robado, la sangre del pobre; el culto eucarístico ofrece al Padre de bondad el pan de justicia, el pan que ha saciado el hambre:

> «Los creyentes vivían *todos unidos* y lo tenían todo *en común*. Vendían posesiones y bienes y los repartían entre todos según sus *necesidades*. A diario frecuentaban el templo en grupo. Partían el *pan* en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón» Hechos 2,44-46).

El pan eucarístico de la «comunidad de creyentes» era un pan que había saciado la *necesidad*, en la justicia («los repartían...»), en la alegría del consumo, del comer, de la satisfacción. Era un pan de vida, comunitario, de amor. Es la utopía del cristianismo originario y la utopía del Reino último; es el horizonte de comprensión crítica

[18] Hemos visto en el examen de religión del bachillerato de Marx, en 1835, cómo Cristo era para el estudiante judío-luterano de Tréveris «la más viviente comunidad»: paradigma de un Cristo que comunica la vida, y no que la «chupa» para vivir de sus víctimas. Cristo era, para el joven Marx, la víctima que daba la vida a todos: paradigma de «expansión de vida», y no de «sacrificio subsuntivo de muerte».

[19] Véase mi *Ética comunitaria*, caps.1.6, 2.8, 4.6, 12.6-12.10, donde aplico esta «lógica» de Marx en una teología económico-eucarística de vida-muerte.

de todo sistema económico histórico, justicia como *condición práctica de posibilidad* de la celebración eucarística que salva.

El pan que es comido da la vida en su propia destrucción, en su consumirse, en su negación. La muerte del pan es el origen de la vida del que lo recibe. Jesús es el «pan de vida»:

> «El hijo del hombre no ha venido a que lo sirvan, sino a servir y *a dar la vida* en redención de la multitud» (Mateo 20,28).

Servir (*diakonein* en griego traduce el *habodah* hebreo) es trabajar y rendir culto. El «servidor» (diácono y trabajador) lucha por Dios, y en ello se rinde culto a Yahveh. El «trabajo» histórico de Cristo no fue solamente para producir como artesano productos (casas, mesas, sillas, que debió fabricar en Nazaret), sino que hizo de su propia corporalidad carnal el producto ofrecido al Padre para que la «multitud»[20] llegara a ser un «pueblo»[21]. Dar vida no va sin muerte. Jesús mismo es la vida (Juan 11,25), y es el pan (Juan 6,35) que se ofrece al Padre: «Tomen, coman, este es mi cuerpo» (Mateo 26,26). Su «cuerpo», su «carne» (la *basar* hebrea no es el *soma* griego) misma de mártir se transforma histórica-

---

[20] Cfr. artículo *okhlós*, en TWNT, V, 582-589, Mever-Katz (Bibl., X/2, p. 1208). Es todo el tema del *ham haarets*, la «masa» (Marcos 3,20; Lucas 5,1; Mateo 13,2; Hechos 7,19; etc.). Es un grupo de hombres sin organización, sin destino, sin conciencia, sin memoria histórica.

[21] Cfr. artículo *laós*, en TWNT, IV, 29-35, Strathmann. La palabra hebrea *ham* aparece en el texto bíblico más de 2.000 veces, como *coi* aparece sólo 40 veces, y como *lhom* 11 veces. El «pueblo» tiene ya el sentido de una comunidad con unidad, en alianza, con memoria histórica, con destino, con esperanza. Es una categoría positiva, como en la teología rabínica «pueblo santo» (*ham gadosh*).

mente en el «don». Ahora, la corporalidad, la carnalidad, el ser mismo del profeta, en la historia, en las contradicciones de clase entre ricos y pobres, en la coyuntura política, en el jugarse por los oprimidos, en el oponerse a los dominadores, a sus ejércitos, a sus armas... ahora es la carne del Redentor la que se ofrece en el altar de la historia: «Allí lo crucificaron con otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio» (Juan 19,18). Su cuerpo suspendido es ahora el «pan» para *vida* de la multitud.

El «cuerpo» del pobre muere cuando el pan le es arrebatado: el hambre como desapropiación del pan del trabajo. Interponer el propio «cuerpo» (material) entre el pobre y el rico, entre el dominador en favor del dominado, es hacer del propio «cuerpo» el objeto del brutal acto dominador, acto mortal, el acto mismo satánico del Fetiche, del Ídolo. El Fetiche vive de la sangre del pobre: la vida del Ídolo es la muerte del pobre. Arrebatar la vida del Fetiche por la justicia es matarlo. Pero el Ídolo antes de morir mata. Mata al mártir (al que testimonia al pobre la posibilidad de consumir el pan de su trabajo: el Reino como banquete en la justicia) que lucha por la vida del pobre. La vida del pobre es el pan; luchar para que tenga su pan es arriesgar el propio «cuerpo» como objeto de la violencia del pecado, de la dominación del Ídolo. El Ídolo desea la vida del Hijo, su muerte. El hijo ofrenda la vida que le arrebata el Ídolo al Padre, que no desea su muerte, pero la recibe porque la muerte del justo, del pobre, del Hijo, es el pasaje de la muerte a la vida; pasaje por el desierto de la esclavitud de Egipto a la Tierra prometida, tierra de esta tierra y tierra escatológica del Reino, que ya ha comenzado cuando el pobre come, cuando sacia su hambre, en la historia: es la revelación de la víctima inocente.

Cristo se identifica con el cuerpo material, con la carnalidad sufriente y necesitada del pobre: «Cada vez

que lo hicieron con uno de estos hermanos míos más pequeños, lo hicieron conmigo» (Mateo 25,40). Pero Cristo se hace «pan» de la historia y ofrece su cuerpo por la liberación de los pobres. De la misma manera, Mons. Antonio de Valdivieso en el siglo XVI en Nicaragua, o Mons. Oscar Romero en el siglo XX en el Salvador. El pan de justicia hizo que Mons. Romero se identificara con la lucha del pueblo salvadoreño para que el pobre recuperase el fruto de su trabajo. Pero el Ídolo, sus ejércitos, arrebataron la vida del cuerpo del profeta, lo mismo que antes habían arrebatado la vida del cuerpo del pobre al robarle su pan. Mons. Romero podía celebrar la eucaristía porque su pan eucarístico era un pan económico en la justicia. Él había predicado a los militares y a la Junta demócrata cristiana que no reprimieran más el cuerpo pobre de su pueblo. En respuesta, asesinaron su cuerpo de mártir inocente. Con esto se cumplía, una vez más, la profecía de Jesús, que ligaba la vida del mártir con la liturgia: «Llegará el día en que todo el que les quite la *vida* creerá rendir *culto (latreian)* a Dios» (Juan 16,2).

El que quita la vida al cuerpo del mártir –que antes había quitado por la dominación y el robo la vida del cuerpo del pobre– rinde un sacrificio al Fetiche. Por ello Cristo dice «creerán», es decir, pensarán rendir culto a Dios, pero en verdad rendirán sacrificio al Fetiche.

5.2. UN TEXTO BÍBLICO CENTRAL EN EL PENSAMIENTO DE MARX: MATEO 6,19-24

Veamos ahora cómo Marx trabaja ciertos textos bíblicos, para enfrentar posteriormente el desarrollo del tema expuesto en el parágrafo anterior dentro del discurso marxista.

En efecto, Marx muestra en su teología «metafórica» que el capital tiene una pretensión idolátrica de eternidad, de incorruptibilidad, de permanencia; que es un fetiche que exige un sacrificio. El descubre en los *Grundrisse* en 1857 (y lo corrobora en los *Manuscritos del 61-63*, y posteriormente en la cuarta redacción de *El Capital*), que aunque el dinero se «niega» (se pierde) al comprarse algo con él en el mercado, ciertas mercancías, y aunque lo mismo acontece con la mercancía al ser «negada» al productor (ya que la consumirá el comprador), sin embargo algo se «conserva» y «perdura» como proceso: el valor como tal[22]. Con motivo de esta temática, aunque ya antes del 1857 Marx la usaba en un sentido ético general, Marx echará mano frecuentemente del texto del evangelio de Mateo:

> «Déjense de acumular riquezas [*tesoro*] en la tierra, donde la polilla y el gusano las echan a perder [...]. Si eres avaro, toda tu persona es miserable. y si por compartir tienes sólo miseria, ¡qué miseria tan noble! Nadie puede estar al servicio de dos Señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro, o bien se apegará a uno y despreciará al otro. No se puede servir a Dios y a Mammón [el dinero]»[23].

---

[22] Véanse mis obras: *La producción teórica de Marx*, cap. 6.4, pp. 131*ss*.; y *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3, pp. 57*ss*.: «El valor existe primeramente como dinero, después como mercancía y posteriormente de nuevo como dinero. El cambio de estas formas aparece como su propio proceso, o el valor tal como se manifie.sta aquí es el valor en proceso, *sujeto* de un proceso» (*Manuscrtto del 61-63*; MEGA, II, 3, p. 10).

[23] Al menos Marx cita este texto de Mateo, o parte de él (inclusive las referencias al fetiche Mammón), al menos en quince ocasiones, en MEW, EB I, p. 549; I, pp. 101 y 373; II, p; 345; III, p. 103; V, p. 421; VIII, p. 527; *Grundrisse*, ed. Dietz, 1974, p. 142; Ibíd., p. 898; MEW XII, p. 552; XIII, pp. 107, 133 y 203; MEGA, II, 6, p. 564, nota 6 (I/3, p. 765, nota 76); XXXIV, p. 302. Heinrich Peter Rhein, *Die kulturtheoretischen Ansätze in den Frühschriften von Karl Marx*, Tesis Doctoral, Bonn, 1966, p. 215, indica cómo se usa Mammón en la tradición judía.

Esta exigencia ética del famoso Sermón de la Montaña, que tan constitutivo es del mensaje cristiano en general, y en particular con respecto a la pobreza (que siempre acorraló a Marx en su vida concreta), debe considerárselo paradigmático en la biografía subjetiva y en la producción teórica objetiva de Marx. Así, en 1844 escribe, como crítica al puritanismo:

> «La economía política, la ciencia de la *riqueza* es, por tanto, a la par con ello, la ciencia de la abstinencia, del ayuno, del *ahorro* [...] Cuanto menos comas y bebas, cuantos menos libros leas, menos vayas al baile, al teatro y a la taberna, menos pienses, ames, teorices, pintes, pesques, etcétera, más *ahorrarás, mayor* será tu *tesoro que no echarán a perder ni la polilla ni el gusano*, mayor será tu *capital*. Cuanto menos seas tú, cuanto menos exteriorices tu vida, más *tendrás*, mayor será tu vida *enajenada*, más esencia enajenada acumularás»[24].

Como puede observarse, Marx tiene el mismo criterio del Sermón de la Montaña. Es despreciable el avaro, ahorrador, rico, negador de la vida. Es noble el que come y bebe –¿ referencia al cuerpo y la sangre de Feuerbach y la eucaristía en *La esencia del cristianismo*?–, lee libros, baila, va al teatro y la taberna, piensa, ama, teoriza, pinta y pesca; el que sabe vivir, que es también un autorretrato de Marx, que en su pobreza sabía afirmar la vida en su vida cotidiana, como nos cuentan sus biógrafos. El avaro, para el evangelio, y para Marx, es innoble.

Tomemos algunos otros ejemplos para ver cómo Marx invierte el sentido del evangelio, que ha sido para Marx invertido por el puritanismo, mostrando una vez más que lo «divino» es ahora lo satánico, lo fetichista. Por ejemplo, en la *Ideología alemana* leemos:

> «Vemos, pues, cuán santos son los designios que guían a san Max, al pasarse al campo del egoísmo. No son los bienes de este mundo, no son los tesoros que la polilla y el gusano

[24] *Manuscritos del 44*, III (OF, I, p. 629; MEW, EB I, p. 549).

echan a perder, no son los capitales de sus Co-únicos, sino los tesoros del cielo, los capitales de Dios, de la Verdad, de la Libertad y la Humanidad»[25].

En los Grundrisse dice aún más claramente:

«Si ya el dinero es en todas partes mercancía universal desde el punto de vista espacial, lo es ahora también desde el punto de vista temporal. Se conserva como riqueza en todo el tiempo. Posee una duración específica. Es el tesoro que no echan a perder ni la polilla ni el gusano [...] El culto al dinero (*Geldskultus*) tiene su ascetismo, sus renuncias, sus auto-sacrificios (*Selbstaufopferung*): la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro eterno (*ewigen*). De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero»[26].

Esquema 5.4
REINTERPRETACION DE LA "ETERNIDAD" DE LA METÁFORA DEL EVANGELIO

	Evangelio de Mateo 6	Para Marx
Nivel 1	a. "...polilla" (negativo, temporal)	a´. Negativo mercantilista
Nivel 2	b. "tesoro eterno" (positivo)	b´. Negativo, fetiche capitalista
Nivel 3	c. -----	c´. Positivo, tácito

El nivel 2 del evangelio (*b*) es interpretado por Marx como una inversión del evangelio, como el fetiche del cristiano capitalista (*b'*). Lo «eterno» del evangelio se transforma ahora en satánico. Es decir, Marx otorga el carácter de eternidad no a la «riqueza» *del cielo* (como en el evangelio, porque ha sido invertida prácticamente

[25] Grijalbo, Barcelona, p. 128; MEW 3, p. 103.
[26] Ed. cast., I, pp. 167-168; ed. alem., pp. 142-143. Marx relaciona en el texto de Misselden, que coloca a continuación, la historia del viejo Jacob (que se encuentra entre sus «metáforas» teológicas preferidas).

por el cristiano), sino al capital mismo (es decir, lo presenta con su pretensión fetichista de inmortalidad: «dios» *celeste* en la tierra). Es entonces un *tertium quid* entre el mero dinero perimible (que se gasta al comprar y vender, *a* y *a'*) y la eternidad tal como la entiende el evangelio (*b*) (al que Marx no se refiere, ni afirmando ni negando su sentido, sino modificándolo «metafóricamente» y creando con ello una nueva figura): se trata de la perennidad que el «tesoro» inicia y que presagia la eternidad de la circulación del valor que se valoriza, el capital, el «fetiche» (la «Bestia», el demonio terrestre):

> «Por último, en cuanto existencia estática (*ruhendes*) del valor, en cuanto materia de tesaurización, su relativa *indestructibilidad* (*Unzerstörbarkeit*), su duración eterna (*ewige*), su propiedad de no oxidarse al contacto con el aire ('tesoro...que ni la polilla ni el gusano echan a perder') [...]»[27].

Buchbinder[28] analiza en detalle ocho ejemplos en los que Marx usa el texto de Mateo 6, y muestra el tipo de comparaciones y modificaciones en la interpretación, parte por parte, del texto bíblico[29].

Cuando Marx habla de «tesoro», «atesoramiento» o «atesorar», se está refiriendo a Mateo 6. Así, por ejemplo, en la *Contribución a la crítica*, del 1859, en el parágrafo «Atesoramiento», cita a Boisguillebert:

> «Han convertido en un ídolo a los metales (el oro y la plata) [...] para transformarlos en deidades, a las cuales se han *sacrificado*, y se les siguen *sacrificando* aún, mayor número de

[27] *Ibíd.,* III, p. 158; p. 898.
[28] *Op. cit., supra*.
[29] Los textos son: MEW, EB 1, p. 549; MEW 2, p. 345; MEW 3, p. 103; MEW 5, p. 421; *Grundrisse*, p. 142; *Ibíd*., p. 898; MEW 13, p. 10; MEW 13, p. 133.

bienes y de necesidades de importancia de las que jamás había *sacrificado* a sus falsos dioses la ciega antigüedad»[30].

Ese tesoro es venerado como el fruto del sufrimiento del asceta, como un martirio meritorio, al que se refiere Marx «metafóricamente»:

«Nuestro ates orador aparece como *mártir* del valor de cambio, como *santo asceta* en la cúspide de la columna metálica»[31].

Pero, lo más importante del texto de Mateo 6 es el reiterado uso de la denominación «Mammón» para designar el capital mismo, aunque en su juventud se refería a la riqueza en general:

«¿O acaso, cuando decís que hay que dar al César lo del César ya Dios lo de Dios, no consideráis como rey y emperador de este mundo, no sólo al Mammón de oro[32], sino también [...] a la libre razón?»[33].

Podemos concluir, entonces, que Marx *ha abierto*, gracias a su metáfora, un ámbito nuevo de reflexión teológica: entre la riqueza perimible terrena (el dinero mercantil) (*a* del esquema 5.4) y la riqueza eterna del cielo del cristiano (del evangelio) (*b*), el ámbito satánico del capital (que se inicia con el atesoramiento del dinero originario) (*b'*), que es una riqueza que goza de cualidades cuasi-celestes de indestructibilidad (ya que sin negarse circula de determinación en determinación), pero en la tierra. Esta riqueza celeste / terrestre es el fetiche, el demonio en la tierra, la Bestia del Apocalipsis, manifesta-

[30] *Zur Kritik*, II, III, a); Siglo XXI, p. 114; MEW 13, pp. 104-105.

[31] *Ibíd*., p. 123; p. 111. Se refiere a san Pedro Estilita, que vivía en una columna.

[32] Aquí pareciera que pasa inadvertidamente a la «metáfora» del «becerro de oro» (Exodo 32,l*ss*.).

[33] Además de Mateo 6,24, Mammón se encuentra citado en Lucas 16,9,11 y 13.

ción del Dragón (el demonio celeste). Lo que para el cristiano fetichista es divino (*b*), es para Marx criticado como satánico (*b'*). Es decir, quiere mostrar la contradicción *necesaria* en la que cae el cristiano que es capitalista.

5.3. OTROS TEXTOS BÍBLICOS USADOS POR MARX

Queremos referirnos en este parágrafo a algunos textos bíblicos que indican bien la manera como Marx los usa *abriendo un nuevo campo hermenéutico* desde sus «metáforas» aparentemente inocentes.

En primer lugar, el texto de Mateo 8,22, que dice: «Jesús le replicó: Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos».

En un texto de su juventud, cuando deja Alemania y comienza su largo exilio, en 1843, le escribe a Ruge con sumo patetismo:

> «Dejad que los muertos entierren a los muertos y los lloren. Pero es una suerte envidiable la de los primeros que penetren en la nueva vida; esa suerte será nuestra. Es verdad que el viejo mundo es del filisteo. Pero no debemos tratar a éste como un fantasma del que uno se aparta lleno de miedo. Lejos de ello, debemos mirarle fijamente a los ojos. Pues vale la pena estudiar bien a este Señor del mundo (*Herrn der Welt)*»[34].

En el *Dieciocho Brumario* vuelve sobre el tema:

> «La revolución social del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para alcanzar su propio contenido»[35].

---

[34] Carta a Ruge, de mayo de 1843 (OF, I, p. 445; MEW 1, p. 338). El «Señor del Mundo» es, evidentemente, el demonio, satán, el «Príncipe de este Mundo», Mammón.

[35] MEW 8, p. 11.

Pero todavía con un sentido mucho más económico, y con respecto a los obreros desalojados de sus trabajos, en la obrita *Trabajo asalariado y capital*, del 1849:

> «A los señores capitalistas no les faltarán *carne y sangre (Fleisch und Blut)* explotables, y dejarán que los muertos entierren a los muertos»[36]. «Pero el capital no vive sólo del trabajo[37]. Este *Señor*[38], a la par distinguido y bárbaro, arrastra consigo a la tumba [en aquello de "deja que los muertos *entierren* a los muertos"] los cadáveres de sus esclavos, hecatombes enteras de obreros que sucumben en las crisis»[39].

El texto bíblico es usado para indicar el paso a un orden nuevo, o al capital como una tumba de la vida del obrero. En este segundo sentido, negativo, se interpreta el texto en clave satanológica: ahora el capital subsume «carne y sangre» y la entierra en su propio seno (el valor que se valoriza): Satán muerto que vive de la vida del obrero.

En segundo lugar, un texto como el del Salmo 42, 2-3, cuando canta: «Como busca el ciervo corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío; tiene sed de Dios, del Dios vivo».

En su juventud, el Marx periodista se refiere a este

---

[36]Ediciones de Cultura Popular, México, 1985, pp. 111-112; MEW 6, p. 421. Hemos subrayado «carne y sangre» -tan frecuente en Marx- para recordar el sentido de la antropología bíblica, donde las categorías son «toda la persona» = *carne*, y la «vida» = *sangre*; y no los griegos «cuerpo-alma».

[37] Referencia al texto que enuncia: «No sólo de pan vive el hombre».

[38] En clara referencia a los «dos Señores» del texto de Mateo 6, como hemos visto más arriba (es decir, el demonio, Mammón).

[39]*Ibíd*., pp. 113-114; p. 423. Puede observarse el sentido sacrificial, cultual, en aquello de el «capital *vive*» del trabajo (es decir, se alimenta, subsume, incorpora trabajo vivo).

salmo en algunas ocasiones[40], pero es en los *Grundrisse* donde cobra sentido económico:

> «En la crisis –después del momento de pánico–, en el período de paralización de la industria, el dinero está fijo en las manos de los bankers, billbrokers, etcétera, y así como el ciervo brama por agua fresca, brama él por un field of employment, para poder valorizarse como capital»[41].

Recuérdese que el «ciervo» busca al «Dios vivo» en el salmo; ahora busca dinero; es decir, el dinero es el nuevo «dios vivo» al que se está metafóricamente refiriendo Marx: el demonio. Invierte aquí nuevamente el sentido bíblico, pero con la misma lógica de los textos anteriores. Aún más clara «metáfora» se presenta en *El Capital*, I, cuando explicando la situación de crisis, escribe: «Como el ciervo brama por agua clara, el alma del burgués brama por dinero, la única riqueza»[42].

La analogía metafórica, una vez más, *abre un nuevo campo de significación* que no está presente en el texto bíblico. En la Biblia, la equivalencia es: ciervo / alma, agua fresca / Dios. Ahora es ciervo / capitalista, agua fresca / Fetiche (dinero, capital). En lugar de «Dios» (*b* del esquema 5.4) se encuentra ahora el «Demonio» *(b')*; en lugar del deseo del alma, del místico, de estar con Dios, ahora se encuentran la avaricia, la codicia, el deseo irrefrenable de dinero, capital, la «nueva deidad».

Marx usa, también, el texto de Romanos 9,16 en un sentido «metafórico» propio. La cita bíblica es la siguiente:

---

[40] Por ejemplo en 1848 (MEW 5, p. 245). .
[41] Ed. cast., II, p. 132; ed. alem., p. 515.
[42] Siglo XXI, 1/1, p. 169; MEGA, II, 6, p. 159.

«¿Qué se concluye? ¿Dios es injusto? ¡De ninguna manera! De hecho, él dijo a Moisés: 'Tendré misericordia de quien yo quiera y compasión de quien yo quiera'. En consecuencia, la cosa no está en que *uno quiera o se afane*, sino en la gracia de Dios».

Marx usa ese texto, de nuevo, en un sentido particular, *abriendo un nuevo campo semántico* en sus «metáforas». En la propia *Ideología alemana* cita explícitamente este texto bíblico[43], que ha usado algo antes de manera «metafórica»:

«El poder social [...] se le aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno [...] ante lo que *uno quiera o se afane (Wollen und Laufen)*[44] no cuenta, y lo que *uno quiera o se afane* es dirigido por una serie de fases y etapas de desarrollo independientes»[45].

La expresión paulina es usada en el sentido de que, se tenga o no conciencia, en cualquiera de los dos casos hay un desarrollo profundo de las estructuras sociales que no depende de dicha conciencia (como la «gracia» o «misericordia» de Dios no depende de que «uno quiera o se afane», según la teología luterana del *simul justus et peccator*). Pero nuevamente invierte ahora el sentido. La «gracia» de Dios es lo que está más allá de la libertad; ahora en cambio son las estructuras del capital, del fetiche mismo; crítica del puritanismo. Poco después, Marx cita explícitamente a Romanos 9,16[46] para criticar a Stirner, y luego escribe:

«Si todos los burgueses, en masa y al mismo tiempo, burlasen las instituciones de la burguesía, dejarían de ser burgue-

[43] Ed. cast., p. 184; MEW 3, p. 146.
[44] Estas expresiones alemanas son de Romanos 9, 16.
[45] *La ideología alemana*, ed. cast., p. 36 (texto corregido); MEW 3, p. 34.
[46] *La ideología alemana*, p. 184; p. 146.

> ses, actitud que a ellos, naturalmente, no se les ocurre adoptar y que en modo alguno depende de que *uno quiera o se afane (Wollen oder Laufen)*»[47].

De nuevo, y como en el ejemplo anterior, las estructuras sociales (aquí negativas, porque son capitalistas) se refieren a la «gracia» de Dios (pero, en concreto, serían las estructuras del capital, es decir, del demonio: se produce entonces nuevamente una inversión: donde la Biblia habla de Dios, Marx habla del demonio, que es el «dios» *real y cotidiano* de los cristianos burgueses). De nuevo:

> «[...] Creando con ello la apariencia de que la posición de los individuos ante el poder del dinero es asunto que depende puramente de lo que *uno quiera o se afane (Wollen oder Laufen)*»[48].

La cuestión tradicional de la predestinación luterana y calvinista es colocada entonces en la línea crítica contra el puritanismo, con respecto a la determinación, siempre relativa y nunca absoluta, de las estructuras socio-económicas con respecto a la conciencia, aunque esto pudo ser, en buena parte, la posición de Engels. Dios (*b* del esquema 5.4) se transforma en Satán (*b'*), el fetiche, el capital.

Hay un texto bíblico, el Salmo 115, al que nos hemos ya referido en otro lugar, que atraviesa, como Mateo 6,19, toda la producción de Marx sobre la cuestión del fetichismo. El Salmo 115,4-7 expresa:

> «Sus ídolos, en cambio, son plata y oro, *hechos de la mano* de los hombres, tienen boca y no hablan, ojos y no ven,

[47] *Ibíd*., p. 20; p. 164.
[48] *Ibíd*., p. 42; p. 381.

orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen, tienen manos y no tocan, tienen pies y no andan, no tiene voz su garganta»[49].

Al que se refiere Marx, por ejemplo, cuando escribe:

«La provincia tiene el derecho de crearse [...] estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los *fetiches*, que se trata de dioses salidos de *sus manos*»[50].

Se sabe que «hecho» (de *factum* en latín, *fetiço* en portugués) *de la mano* es lo propio de un «producto» humano (como el «Dios» de Feuerbach), y de ahí el término fetichismo. Eso «hecho» de la mano, el ídolo, puede ser de madera, como un leño. Se lee en Isaías 44,15:

«A la gente le sirve de *leña*, toman para calentarse y también para cocer el pan. Peor, *él* hace un dios y lo adora, produce, fabrica una imagen y se postra ante ella».

A lo que no puede dejarse de referir Marx cuando escribe, por ejemplo:

«Existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los *ídolos de leña* triunfarán, *ofreciéndose en sacrificio a ellos a los hombres (Menschenopfer)*»[51].

Este tipo de «metáforas» se encuentra en toda la obra de Marx, especialmente en *El Capital*.

Otra obra bíblica de especial predilección en Marx es el Apocalipsis, como lo hemos indicado repetidamente. Por ejemplo, en los *Grundrisse* anota:

«Nominalmente, el oro no puede despreciarse [...], y sí un

---

[49] Las mismas expresiones pueden leerse en Isaías 40,18-29; 44,9-20; Exodo 32,31, etcétera.

[50] «Los debates de la IV Dieta renana» (OF, I, p. 224; MEW 1, p.40).

[51] OF, I, p. 260; MEW I, p. 111.

cierto cuanto determinado de su propia materia: lleva *en la frente* su propio carácter determinado cuantitativo»[52].

Los esclavos, como ya hemos indicado en otro lugar, tienen «en su frente» la señal de su Señor. Son marcados en signo de posesión del Anti-cristo[53]. Marx no ignora el texto de Lucas 20,24, pero tampoco los del Apocalipsis 7,2 («marquemos en la frente con el sello a los siervos [esclavos] de nuestro Dios»), y 13,17 explícitamente citado en *El Capital*, I, cap. 2 (1873) («hizo que los marcaran en la mano derecha o en la frente»)[54].

Sería de no acabar estudiar todas las referencias de Marx a los textos bíblicos[55]. Puede concluirse entonces

[52] Ed. cast., I, p. 58; ed. alem., p. 53.

[53] Se expresa: «¿De quién son la *imagen* y la leyenda que lleva? Le contestaron: del César. Les replicó: pues entonces lo que es del César devolvedlo al César y lo que es de Dios a Dios» (Lucas 20,24-25).

[54] Marx cita en su obra el Apocalipsis en los siguientes versículos, al menos: 1,4 (véase la tesis de Buchbinder, p. 243); 2,10 (pp. 162 *ss*.); 3,5 (p. 261); 3,11 (p. 261); 4,5 (p. 243); cap. 5-6 (p. 242); 5,2 (p. 275); 5,6 (p. 243); 5,9 (p. 162); 6,3/5/7/8 y 9 (p. 242); 7,9/l0/11 y 17 (p. 381); 8,7 (p. 126); 8,13 (pp. 242 y 275); 9,11 (p. 242); 10,2/8-10 (pp. 275*ss*.); 12,5 (p. 93); 12,7 (p. 242); 13,7 (p. 278); 13,15/16 (p. 342); 13,17 (pp. 341-344); 13,18 (p. 89); 14,1 (p. 113); 16,14 (p. 279); 17 (p. 302); 17,3 (p. 299); 17,5 (p. 242); 17,6 (p. 299); 17,8 (pp. 279*ss*.); 17,12 (p. 342); 17,13 (pp. 341*ss*.); 20,2 (p. 261); 20,7-9 (p. 89); 22,15 (p. 283); 22,17 (p. 122)

[55] En la tesis de Buchbinder se indican al menos, y no es de ninguna manera una lista completa (por ejemplo no incluye Juan 15, que fue objeto de su examen de bachillerato, quizá el texto más explícito de toda su vida y que Buchbinder no trata), el siguiente número de textos (ellos mismos referidos o citados frecuentemente) por libros de la Biblia a los que Marx hace referencia en su obra: del Génesis (15 textos), del Exodo (21 textos, que pueden ser un versículo como dos capítulos completos), Números (2), Deuteronomio (3), 1 Samuel (3), 1 Reyes (3), 1 Crónicas (1),2 Macabeos (1), Job (2), Salmos (15), Sabiduría (2), Ben Sira (3), Isaías (1), Jeremías (15), Ezequiel (14), Daniel (3), Joel (1), Miqueas (1), Mateo (41), Marcos (1), Lucas (1), Juan (19), Hechos

que había una permanente referencia «metafórica» al texto de la Biblia, que era usada dentro de la *lógica* de mostrar al cristiano su contradicción con el «evangelio», y para ello frecuentemente lo transforma metafóricamente su Dios en el fetiche.

5.4. LA LÓGICA «SACRIFICIAL» DE *EL CAPITAL*

Como hemos dicho más arriba, *El Capital* tiene una estructura tal, desde el nivel «metafórico» en el que nos hemos situado, que podríamos denominarlo *sacrificial, cultual, litúrgico*. Con ello queremos indicar, simplemente, que «metafóricamente» habla Marx continuamente de un «sacrificio», de un acto por el que se «sacrifica» (se ofrenda «1itúrgicamente») al trabajador, al obrero (en su «carne» y su «sangre», eucarísticamente, como la Biblia y Feuerbach lo expresaban) al fetiche, al ídolo, a Moloch (como los niños pobres sacrificados al dios fenicio), a la Bestia: el demonio corporal y visible. Pretendemos que esta estructura «simbólica», «metafórica», es totalmente simultánea, paralela, coherente, a la estructura «lógica», filosófica-económica, científica[56], que Marx expone en *El Capital*.

Obsérvense las «metáforas» en los momentos esen-

---

(12), Romanos (2), 1 Corintios (19), 2 Corintios (5), Gálatas (11), Efesios (2), Filipenses (1), Colosenses (1), 1 Tesalonicenses (3), 1 Timoteo (5),2 Timoteo (4), Tito (1), Hebreos (1), 1 Pedro (2),2 Pedro (2), 1 Juan (3), Judas (5). Como puede observarse en la lista (donde se incluye igualmente a Engels), podría decirse que casi no hay libro bíblico al que Marx no haya hecho referencia en su obra. Sería de interés, pero sobrepasa el objeto de esta obra, estudiar detalladamente todas las referencias para poder conocer la «lógica» del uso bíblico por parte de Marx, en su conjunto. La obra de Buchbinder no llega a los resultados que desearíamos.

[56] Véase el cap. 14 de mi obra *Hacia un Marx desconocido*, sobre el sentido que Marx da a «ciencia».

ciales. Por ejemplo, en el capítulo inicial de la «Transformación del Dinero en Capital», al terminar, escribe:

> «Abandonemos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie [...] para dirigirnos a la oculta sede de la producción en cuyo dintel se lee: No admittance except on business[57] [...]. El uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan»[58].

Es el «cordero del sacrificio» (*Ecce homo*), al que se le puede curtir su piel, su cuero; es un esquilmarlo o matarlo como sacrificio al dios de turno. El Infierno donde el obrero será «torturado» es la misma fábrica, el «proceso de trabajo». Allí «vive» el *monstruo*:

> «Al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad *muerta* de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, muerto, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un *monstruo* animado que comienza a trabajar cual si tuviera dentro del cuerpo el amor»[59].

Es sabido que el «monstruo» se *anima* con la vida humana, aunque no por ello deja de estar *muerto*:

> «El capital es trabajo *muerto* que sólo se *reanima*, a la manera del vampiro [otra metáfora], al chupar [la *sangre* se puede chupar] trabajo *vivo*, y que *vive* más cuanto más trabajo *vivo* chupa»[60].

Este proceso de trabajo es un sacrificio ritual que «devora» hombres:

> «Hasta aquí hemos considerado el afán de prolongar la

---

[57] Clara referencia a la entrada del Infierno en la *Divina Comedia* de Dante, que tanto apreciaba y citaba Marx.

[58] *El Capital*, I, cap. 4 (1873) (I/1, pp. 213-214; MEGA, II, 6, pp. 191-192).

[59] *Ibíd*., p. 236; p. 208.

[60] *Ibíd*., cap. 8 (I/1, pp. 279-280; MEGA, II, 6, p. 239).

> jornada laboral, la *voracidad canina* del plustrabajo»[61]. «Pero en su desmesurado y ciego impulso, en su *voracidad canina* de plustrabajo, el capital [...]»[62]. «Al reclamo contra la atrofia física y *espiritual*, contra la *muerte* prematura y el *tormento* del trabajo excesivo, responde el capital: ¿Habría de atormentarnos ese tormento, cuando acreciente nuestro placer (la ganancia)?»[63]. «El proceso de producción aparece a la vez como *martirologio* de los productores [...], un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*»[64]. «Se las atormentaba hasta la muerte con el exceso de trabajo... se las azotaba, encadenaba y torturaba con los más exquisitos refinamientos de crueldad; en muchos casos, esqueléticas a fuerza de privaciones, el látigo las mantenía en su lugar de trabajo... ¡Y hasta en algunos casos se las empujaba al suicidio!»[65].

Es evidente que el capitalista, que funge como sacerdote del sacrificio y el mayordomo responsable de las torturas, debe igualmente ser moralmente un asceta de esta religión satánica, el puritanismo:

> «Baste decir que el mundo vive únicamente de la *mortificación* que se inflige este moderno penitente de Visnú, el capitalista. No sólo la acumulación; la simple 'conservación de un capital exige un esfuerzo constante para resistir a la *tentación* de consumirlo'. El *humanismo* [¿habrá leído este texto Althusser?] más elemental exige, evidentemente, que redimamos al capitalista de este *martirio* y de esa *tentación* [...]»[66].

Para demostrar Marx el cinismo de muchos cristianos, cita un texto de Townsend, «este *delicado* cura»[67] anglicano, cuando escribe:

---

[61] *Ibíd*., p. 292; p. 249.
[62] *Ibíd*., p. 318; p. 268.
[63] *Ibíd*., p. 325; p. 273.
[64] *Ibíd*., p. 612; p. 477. De nuevo la «metáfora» del cordero del sacrificio.
[65] *Ibíd*., cap. 24 (I/3, p. 948; MEGA, II, 6, pp. 678-679).
[66] *Ibíd*., cap. 22 (1/2, p. 738; p. 548).
[67] *Ibíd*., cap. 23 (I/3, p. 807, nota 90; MEGA, II, 6, p. 589).

> «Parece ser una ley natural –decía Townsend– que los pobres [...] desempeñen los oficios más serviles, sórdidos e innobles de la comunidad. De esta suerte se aumenta el fondo de felicidad humana, los seres más delicados se ven libres de trabajos enfadosos y pueden cultivar sin molestias vocaciones superiores. La *ley de los pobres* -que estaba por promulgarse– tiende a destruir la armonía y la belleza, la simetría y el orden: *ese sistema* establecido *por Dios y la naturaleza*»[68].

Marx resalta esta contradicción de los cristianos contra el evangelio, como por ejemplo cuando escribe:

> «Tampoco en las colonias se desmentía el carácter *cristiano* de la acumulación originaria. Esos austeros *virtuosos* del protestantismo, los puritanos, establecieron en 1703, por acuerdo de su *assembly*, un premio de 40 libras por cada cuero cabelludo de indio [...]. El sistema colonial arrojó de un solo golpe todos los *viejos ídolos* por la borda»[69]. «El capital lo hace chorreando *sangre* y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies»[70].

Pero volviendo al tema central de nuestra exposición, para Marx el movimiento esencial del capital es un proceso «sacrificial»:

> «Este *sacrificio de vidas humanas (Menschenopfer)*[71] se debe, en su mayor parte, a la sórdida avaricia [...]. Una dilapi-

---

[68] *Ibíd*., p. 806; p. 589. Esta repugnante propuesta (que concuerda con Aristóteles y Ginés de Sepúlveda) atribuye a la ley natural la existencia de los pobres. Contra este fetichismo, Marx, «metafóricamente», levanta una *teología positiva del demonio*. Ese «Dios» que establece un tal sistema es exactamente, para Marx, el «Demonio», y para toda buena teología cristiana contemporánea.

[69] *Ibíd*., cap. 24; I/3, p. 942-943; p. 676-677.

[70] *Ibíd*., p. 950; p. 680.

[71] Hemos ya visto esta expresión en el artículo de «Los debates de la VI Dieta renana» de 1842 (texto citado, OF, 1, p. 250; MEW I, p. 111).

> dadora de seres humanos, de *trabajo vivo*, una derrochadora no sólo de *carne y sangre*,[72] sino también de nervios y cerebro [...]. ¿De qué manera puede evitarse mejor este *sacrificio de vidas infantiles*?»[73].

La lógica del movimiento dialéctico del concepto de capital es «sacrificial»: el trabajo vivo, subsumido en el capital y «ofrecido» como el cordero del sacrificio, objetiva su vida en el valor del producto (y da su «sangre» en la creación del plusvalor que se acumula en el capital como negación del ser, como muerte, del obrero). La acumulación[74] es el momento en que el sacrificio se consuma, en que la vida objetivada pasa a ser, irreversiblemente, vida del capital (vida *muerta* del obrero). Para repetir lo dicho en un texto de los *Grundrisse*:

> «El dinero es como el carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual todo es *sacrificado (geopfert)* [...] El dinero figura efectivamente como el Moloch en cuyo altar es *sacrificada (geopfert)* la riqueza real»[75].

Para Marx, esta religión «mundana», secular (que no es la «teología de la secularización» norteamericana, sino su contrario, porque es la afirmación religiosa de la aparente secularidad del capital: es la conversión, en «campo

---

[72] Hemos insistido en que esta expresión «carne» y «sangre» son los componentes hebreo-cristianos de la persona humana («carne» = persona; «sangre» = vida), y no como para los griegos «cuerpo» y «alma» (principios dualistas).

[73] Ibíd., III, cap. 5 (III/6, p. 107; MEW 25, pp. 98-99). Obsérvese, una vez más, la manera de describir a la persona humana por sus «miembros» materio-funcionales (como los describe la Biblia hebrea, y no a través de funciones, como lo hace la antropología griega): manos, ojos, nervios, cerebro, estómago, etcétera.

[74] «Esta ley [de la acumulación] produce una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital» (*Ibíd*., I, cap. 23; 1/3, p. 805; MEGA, II, 6, p. 588)

[75] Ed. cast., I, p. 133; ed. alem., p. 113.

religioso)» de lo antes decretado como no-religioso, secular), tiene sus adoradores, su culto y holocaustos, circulación vivificante del fetiche gracias a la sangre humana. Ahora aparece nuevamente Moloch:

> «En su carácter de capital [...] le corresponde al capital toda la riqueza que pueda ser absolutamente producida, y todo cuanto ha recibido hasta el presente es sólo pago a cuenta de su apetito *all-engrossing*. Según las leyes innatas, le corresponde todo el plustrabajo que jamás pueda producir el género humano. Es el *Moloch*»[76].

Moloch es el fetiche al que se ofrece sangre de las víctimas humanas (como un Huitzilopochtli fenicio). Marx se representaba el capital bajo esta figura, que comienza a reinar en el panteón de los dioses *falsos* –¿es que sugiere con ello que puede haberlo verdadero?–:

> «Fue el 'dios extranjero' que se entronizó sobre el altar junto a los viejos dioses falsos –*ídolos* de los cuales hablaba en su carta de 1837– de Europa, y un buen día, de un empellón, los echó a todos a rodar. Proclamó la producción de plusvalor como único y último fin de la humanidad» [77].

Tenemos pues, ya, el «altar» del sacrificio. Y sobre él al nuevo «dios». Un dios que tiene vida, pero vida prestada, ofrecida, acumulada:

> «Si el dinero, como dice Augier, 'viene al mundo con manchas de sangre en la mejilla', el *capital* lo hace chorreando de sangre y Iodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies»[78]. «La inmortalidad del valor se establece en el capital [...] la inmortalidad que pasa –proceso– vida. Pero esta capacidad la obtiene el capital sólo absorbiendo incesantemente

---

[76] *Ibíd*., III, cap. 24 (III/7, pp. 506-507; III, p. 397; XXV, p. 410).

[77] *Ibíd*., I, cap. 24 (I/3, p. 943; I, p. 706; XXIII, p. 782). Véase en la Biblia el tema del «dios extranjero» (Génesis 35,2; Exodo 20,3; etc.).

[78] *Ibíd*., I, cap. 24,6 (I/3, p. 950; I, pp. 711-712; XXIII, p. 788).

> cual vampiro trabajo vivo a título de sustancia que lo anima»[79].

Para Marx, el capital es el fetiche que acumula *sangre* (valor) humana. En el capital circula la sangre humana, el valor .

Y «así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las *obras de su propia mano*»[80]. Si objetivamente existe ese «dios *hecho* por la mano de los hombres» al que se sacrifica el trabajo vivo, el fetiche exige como culto el holocausto del mismo capitalista, tal como ya lo hemos citado:

> «El *culto del dinero* tiene su ascetismo, sus renuncias, sus sacrificios: la frugalidad y la prudencia, el desprecio de los placeres mundanos [...]. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia de acumular dinero»[81]. «De ahí que el atesorador *sacrifique* al fetiche del oro sus apetitos carnales. Aplica con toda seriedad el evangelio de la abstinencia»[82].

Puede verse que subjetivamente, como moral, Marx tiene en vista el modo burgués del cristianismo –ya que de ninguna manera, por ejemplo, el cristianismo primitivo o medieval podría tener aprecio por el «hombre abstracto», individualista, tan frecuente en nuestros días en los fundamentalismos, sectas, movimientos carismáticos–, donde la relación *individuo-dios* ha sido separado de la *comunidad*. También este cristiano recibe su socialidad del mercado, como los puritanos campesinos en

---

[79] *Grundrisse* (II, p. 162; p. 646; p. 539).
[80] *Ibíd*., cap. 24 (I/3, p. 771; I, p. 258; XXIII, p. 649).
[81] *Grundrisse* (I, p. 168; p. 232, p. 143).
[82] *El Capital*, I, cap. 3 (I/1, p. 163; I, p. 133; XIII, p. 147). Véase sobre la usura el libro III, cap. 36.

Nueva Inglaterra que efectivizaban su ser «social» en el momento de la colecta del dinero en el templo –y que agradecían como bendición divina la riqueza que iban amasando, el «don» del fetiche–[83]. Es evidente que para una religión de liberación la crítica que realiza Marx de este cristianismo que justifica al capitalismo no sólo no es contradictorio, sino intrínsecamente utilizable, porque descubre los mecanismos reales del pecado, ya que, como hemos visto:

> «Esta acumulación originaria desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el *pecado original* en la teología [...] De este pecado original arranca *la pobreza de la gran masa* -que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender, salvo sus propias personas [...] En la historia real, el gran papel lo desempeñan [...] la conquista, la opresión, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia»[84].

Este es el idílico origen del fetiche. Para Marx, entonces, la «materia» del «sacrificio» que se ofrece al capital (el fetiche, el demonio) es el trabajador mismo, su «carne» (su personalidad que se define como corporalidad torturada y martirial) y su «sangre» (la vida objetivada como valor). Sería, según hemos visto en el parágrafo 5.1, el «pan» de la ofrenda al ídolo, que es como «sacrificar al hijo delante de su padre» (Eclesiástico 34, 20), según la «lógica» simbólica (y teológica) de la tradición hebreo-cristiana: «Piensa el necio: No hay Dios [...]. Pero ¿no aprenderán los injustos que *comen a mi pueblo* como se come el *pan*?» (Salmo 14,1-4).

En efecto, el sacrificio idolátrico tal como lo entendían los profetas de Israel consistía en el inmolar hom-

---

[83] Expresión de esta teología es la obra de Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterpris Institute, N. York, 1982.

[84] *El Capital*, I, cap. 24 (I/3, p. 892; I, p. 667; XXIII, p. 741).

bres y mujeres a los ídolos, a los *baales*; el culto fetichista para Marx consiste, por su parte, en un sacrificar trabajadores al capital, al nuevo fetiche, a la Bestia del Apocalipsis, al demonio corpóreo y visible. El cristiano, capitalista, se encontraría entonces en «contradicción»: o es cristiano, y no puede adorar al demonio bajo la forma de capital, o es adorador capitalista del demonio, y debe dejar de ser cristiano.

Querríamos terminar con una referencia teológica latinoamericana. Es sabido que Franz Hinkelammert ha expuesto el sentido sacrificial de la economía neoliberal y conservadora actual[85]. Hay otra versión, por cierto no vulgar, que da un sentido particular a la cultura latinoamericana como «acto ritual» que se juega en un «sacrificio festivo» del todo opuesto al sacrificio como «ahorro ascético». Inspirándose en parte en Alfred Sohn-Rathel[86], Pedro Morandé indica que lo propio de la cultura latinoamericana podría comenzar a describirse de la siguiente manera:

> «La destrucción festiva y comunitaria del excedente económico tenía justamente este sentido de realización efectiva de la reciprocidad. Ni el culto más sanguinario ni la divinidad más arbitraria podían impedir su realización»[87].

En este caso no hay acumulación. Entre los guara-

---

[85] En su obra *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, DEI, San José, 1977 (con traducción inglesa en Orbis, New York, y alemana en Exodus, Freiburg/Suiza).

[86] «Geistige und körperliche Arbeit», Frankfurt, 1970, y obras tales como las de Georges Bataille, *La parte maldita*, Barcelona, 1974, o su Teoría de la religión, Madrid, 1975, y también un Peter Berger o un Octavio Paz (en *Posdata*, México, 1970). Del mismo Pedro Morandé, *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika*, München, 1982, pp. 45ss..

[87] *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1983, p. 97.

níes del Chaco (entre Brasil, Paraguay y Argentina), esta festiva celebración del excedente, «reciprocidad» comunitaria, era abundante. Los franciscanos y jesuitas sólo la institucionalizaron en las famosas Reducciones de los siglos XVII y XVIII. De todos modos, era un ethos precapitalista. Este «despilfarro *ritual* y festivo» sería lo propio para Morandé de la cultura latinoamericana, cultura popular de la religiosidad tradicional, barroca[88]. En síntesis, lo esencial de la cultura latinoamericana debe situarse «en el plano del *ritual religioso*, de la legitimación cúltica del trabajo y de la dilapidación festiva de los recursos económicos»[89]. De todas maneras, en el «rito festivo» de Morandé *no se come nada*. Quiero decir: todos son símbolos, lenguaje, cultura, hasta producto de trabajo despilfarrado, pero no hay en realidad *economía* en el sentido que hemos descubierto en Marx. Hay una eucaristía con liturgia de la palabra, pero no hay pan, ni comida, ni objetivación de vida, ni victimación del trabajador (del indio, negro esclavo, campesino explotado, obrero asalariado, marginal excluido, mujer objeto sexual, niños ideológicamente alienados...). No hay transubstanciación, porque no hay sustancia a convertir. ¡Es sólo *rito* festivo! Como el del pensamiento alemán contemporáneo –incluyendo Jürgen Habermas[90]–: es só-

---

[88] Morandé habla aquí, como el Documento final de Puebla (en parte de la pluma de Alberto Methol Ferré), de un «sustrato católico» de dicha cultura. Debo indicar que, en mis obras, desde el 1967, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, y en otras muchas obras (como, por ejemplo, «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en Ponencias, III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, pp. 63-108), he tratado repetidamente este tema, que Morandé pareciera ignorar.

[89] *Op. cit*., p. 149. La tesis es por demás fecunda y digna de ser continuada y profundizada.

[90] Véase el cap. 7 de esta obra.

lo una sociología o una filosofía del lenguaje, una pragmática, de la cultura, sin *económica*: sin corporalidad sacrificada en su vida al Ídolo del rito (del ahorro desarrollista y capitalista, o al festival del consumo del excedente que, aunque mucho *menos explotador*, no deja por ello de serlo en alguna medida), sin miseria y muerte como su natural consecuencia. Marx habla igualmente del sentido «ritual», como lo hemos expuesto en este capítulo, y «festivo» (así, por ejemplo, explica lo que es el *pauper* en sus dos variantes: *ante festum* y *post festum*; «*antes* de la fiesta» orgiástica del capital, cuando lo englute como el «cordero degollado», el pobre es inmolado en el altar de la producción del plusvalor, en el sistema de trabajo asalariado; «*después* de la fiesta» de Moloch, cuando lo expulsa como cuando escupimos el carozo de la fruta ya devorada, el pobre retorna a la miseria del desempleo en la marginalidad y como el ejército laboral de reserva). Hay «fiestas» y «fiestas». Nuestras fiestas latinoamericanas de la cultura popular, ritos del consumo del excedente, son ciertamente lo mejor que tenemos, pero debieran serlo de un excedente *económico* que, como en los Hechos de los apóstoles 2,44-45, se festejaban *después* de que todos los miserables (que son hoy nuestras inmensas mayorías) hayan consumido en justicia «según sus necesidades» –y, una vez más, el famoso texto de Marx de la *Crítica del Programa de Gotha*[91], ciertamente debió ser extraído de los indicados versículos de los Hechos de los apóstoles–.

[91] Marx propone, de manera utópica, en sentido positivo, que «¡Dé cada cual según sus capacidades [en cuanto a trabajo que desempeñe]; a cada cual según sus necesidades [en cuanto al consumo]!» (*ed. cit.*, p. 19; MEW 19, p. 21). Esta no es sino un momento de la «comunidad ética ideal de reproducción de la vida humana» (aplicando la definición pragmática de Karl Otto Apel, pero a una «económica» en él ausente, como en Morandé). La vida como un «ritual», donde se simboliza la destrucción del excedente económico, es exactamente, de una manera mucho más

5.5. HACIA UNA «TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN ECOLÓGICA»

Para terminar, una última reflexión. La Teología de la liberación del próximo futuro deberá atacar un tema esencial: la cuestión ecológica; pero lo hará a *su manera*. Una vez más, Marx vendrá en su ayuda. Tomemos este tema como un ejemplo final y desarrollemos el tema como un modelo.

Paradójicamente –ya que algunos atribuyen a Marx una posición a tal punto antropocéntrica que de ello se derivaría un desprecio por la naturaleza–, Marx ha situado el problema ecológico de tal manera que tiene una pertinencia latinoamericana (pero igualmente europeo-norteamericana) sorprendente. En general, los movimientos ecológicos tienen poca conciencia «económica». Marx puede ayudar a *situar* la problemática dentro de

---

profunda que en la formulación de Morandé, aquello que es necesario festejar, pero después de haber superado a la sociedad capitalista en «lo económico, en *lo moral (sittlich), en lo espiritual (geistig)» (Ibíd.*, p. 17; p. 20), para alcanzar la «fraternidad (*genossenschaftlichen)*», basada en el «bien comunitario (*Gemeingut)*», donde, sin el rodeo del capital, los productores «inmediatamente (*unmittelbar)*» accedan a la mutua comunicación ya sus productos sociales. Una utopía que bien podría formularse como una comunidad ritual y festiva, absoluta, Reino de la Libertad sin tiempo de trabajo, total tiempo libre, «cuando el trabajo *no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital (Lebensbedürfnis)*; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y fluyan a chorro [el verbo *fliessen,* usado aquí por Marx, es el mismo que indica el cómo *fluye* la «leche y miel» de la Tierra Prometida a Moisés en el Exodo 3,8] las riquezas comunitarias (*genossen-Schaftlichen)*» (Ibíd., p. 19; MEW 19, p. 21). Esta utopía cultural, espiritual, ritual, de Marx, es igualmente corporal, económica, eucarística. Es lo que falta al ritualismo abstracto de Morandé, a la simbólica sin hambre de Paul Ricoeur, al acto comunicativo de Jürgen Habermas. ¡Marx tiene todavía mucho que sugerir!

una visión más *concreta* y *crítica* –y permitiría un desarrollo inesperado de la teología ecológica, sacramental-eucarística (en el sentido del capítulo 5.1, *supra*), en nuestro caso una Teología de la liberación ecológica, más allá de la ingenuidad de algunos ecologistas que, con toda buena voluntad, «hacen el juego al capital»–.

Partamos de un texto tardío (del 1875) de Marx:

> «Primera parte del párrafo [del Programa de Gotha]: *El trabajo es la fuente (Quelle) de toda riqueza y de toda cultura*. El trabajo *no es la fuente* de *toda* riqueza –comienza a explicar Marx–. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre [...] En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como *propietario frente a la naturaleza*, primera fuente (*sic*) de todos los medios y objetos del trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso y, por tanto, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora supernatural*; precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre *que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo* tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo»[92].

En este largo texto puede verse claramente lo siguiente: en primer lugar, que el trabajo no es fuente de «toda» riqueza (sino de algunas); en segundo lugar, que la naturaleza es la fuente de todas las riquezas *naturales*, que son las condiciones (como medios y objetos) de toda producción posible; en tercer lugar, que el capitalismo ha distorsionado la relación persona-naturaleza, al

[92] *Crítica al programa de Gotha*, I (Ricardo Aguilera, Madrid, 1970, pp. 12-13; MEW 19, p. 15).

hacer de ésta la propiedad de aquélla, con lo que se pervierte una *relación* adecuada entre ellas.

Marx ha afirmado enfáticamente que todo valor «de cambio» tiene como única sustancia el trabajo vivo, el trabajo de la persona humana. De ello, algunos han deducido que Marx no da *ningún* «valor» a la naturaleza. Hay aquí una confusión conceptual y terminológica que debemos aclarar.

Para Marx, tanto la naturaleza (la tierra) como el trabajo vivo (la persona) no pueden tener ningún valor «de cambio» (valor propiamente «económico»), porque son la «fuente» tanto del valor «de uso» (la naturaleza y el trabajo vivo) como del valor «de cambio» (sólo la persona humana del trabajador). En esto estriba, desde ya, la posición ético-política y económica del «ecologismo» de Marx. Expliquémonos.

En la teoría de la renta, Marx clarifica admirablemente que la «tierra» no puede tener valor «de cambio», porque no es fruto de un trabajo humano (no puede tener valor «de cambio», porque no hay objetivación de vida humana en ella, en cuanto *naturaleza no trabajada*, en tanto no-cultura ni agri-cultura todavía):

> «*La tierra* [...], en el estado originario en que proporciona al hombre víveres, medios de subsistencia ya listos para el consumo, existe *sin intervención de aquél*»[93].

Marx compara a la tierra con el mismo trabajo vivo: ambos no son fruto del trabajo humano, y por ello no pueden tener valor «de cambio»:

> «El *precio de trabajo* o el *precio de la tierra* y el suelo (o de las fuerzas naturales en general) son las únicas expresiones *irracionales (irrationellen*) de este tipo. El *precio de la tierra*

[93] *El Capital* I, cap. 5 (1873) (Siglo XXI, México, 1979, I/1, pp. 216-217; MEGA, II, 6, p. 193).

> es irracional, ya que un precio adecuado es la expresión monetaria del valor, pero no puede haber valor [de cambio] cuando no hay trabajo materializado en dicha cosa [...] De la misma manera es irracional la expresión: *Precio del trabajo*»[94].

Sólo los productos del trabajo humano tienen valor «de cambio»[95], porque gracias a dicho tipo de valor [96]

---

[94] *Manuscritos del 61-63*, folio 1335 (MEGA, II, 3, p. 2190, 5-15. Véase mi comentario *Hacia un Marx desconocido*, p. 172ss. Debo indicar, sinceramente, que esta doctrina de Marx se encuentra, exactamente, en la línea del principio clave de toda la llamada «Doctrina social de la Iglesia», en aquello de que la dignidad de la persona es el criterio absoluto de esa misma doctrina. Sin embargo, se habla en la doctrina social del «salario» (como precio del trabajo, y se pretende que deber ser «justo», lo cual es una *contradictio terminorum*, o una contradicción performativa, diría Apel) como pudiendo no ser contradictorio a la dignidad de la persona, o de la propiedad privada como de derecho natural (no advirtiendo que se excluye a la mayoría de este derecho; es decir, porque los pobres no tienen propiedad deben venderse en el sistema de asalariados). Marx, por el contrario, *en una posición más coherente con el criterio católico* que la misma «Doctrina social», muestra que la tierra y el trabajo no tienen valor «de cambio», sino «dignidad» impagable, infinita (en realidad se encuentran en «otro orden»: en el orden de las *causas*, mientras que el valor «de cambio» o el precio se sitúan en el orden de los *efectos*). ¡Quién hubiera dicho que Marx era más consecuente con el evangelio (o con el principio de la prioridad absoluta de la persona humana) que la misma Doctrina social católica de los papas!

[95] Debo indicar que el «Marx tardío» –del 1872 a 1873– distinguirá «valor» de «valor de cambio», pero sería necesaria una explicación que nos alejaría del tema actual (Véase en mi obra *El último Marx [1863-1882]*, el capítulo 5 sobre la «Segunda edlción» del 1873 de *El Capital*).

[96] No hemos querido complicar desmedidamente las cosas, y sólo pedagógicamente hemos puesto entre comillas: valor «de cambio». Pero sabemos que Marx, al final de su vida, explicaba: «Con la misma razón hubiera podido decir que yo descarto el *valor de cambio*, por no ser más que una forma de manifestarse el valor, pero no e *valor* mismo, ya que para mí el valor de una mercancía no es ni valor de uso ni su valor de cambio» (K. Marx, «Notas marginales al *Tratado de Economía* Política de Adolph

los productos pueden intercambiarse por otros, igualmente producidos. Este valor hace del producto una «mercancía» (económica). Lo que se les ha pasado desapercibido a los críticos de Marx es que, justamente aquí, se encuentra el *principio ecológico por excelencia* de toda teología ecológica posible. Es decir, una «teología *de la creación*». Me explico.

Para efectuar una analogía, necesitamos las siguientes distinciones previas (que sintetizamos en el siguiente esquema):

Esquema 5.5
VALOR ECOLOGICO, VALOR DE USO Y VALOR DE CAMBIO

Creador (Fuente absoluta) (*bonum* medieval) (Tomás de Aquino)		
Dignitas d	*Utilitas*	*Factibilia justitiae*
Valor ecológico u ontológico — a (Dignidad)	Valor de uso → a. natural → b. producido	c → Valor de cambio (económico)
Nivel 1 (VE)	b Nivel 2 (VU)	Nivel 3 (VC)
Implícito	Trabajo vivo (persona humana) Valor "moderno" capitalista (Fuente antropológica) (Marx)	

Para entendernos, y para crear un lenguaje que permita entroncar dos muy diversos «juegos de lenguaje», podríamos decir que «valor *ecológico*» (o lo que tradicionalmente se denominaba «valor ontológico», el *bonum* trascendental de los escolásticos) sería, analógicamente al fruto del trabajo humano, el fruto del acto creador del Absoluto (del «Dios creador» medieval). Su «valor» (como cuasi-objetivación de la vida divina) sería

Wagner» [1879-1880], Siglo XXI, México, 1982, p. 49; MEW 19, p. 369).

absoluto. Esto es lo que, analógicamente (y sin ninguna conciencia o intención, pero ciertamente *sin contradicción*), afirma Marx con aquello de que la tierra y el trabajo vivo (realidades «naturales» con respecto al trabajo humano, pero «frutos» del «trabajo-creador» de Dios) [97] no tienen valor «de cambio», pero tienen «dignidad» [98]. Se podría así establecer la siguiente proporción analógica:

VE/VU a. = VU b./VC

Es decir, el «valor ecológico» (o fruto del acto creador absoluto, nivel 1, VE) es al «valor de uso *natural*» (flecha *a* del nivel 1 hacia el nivel 2, VU a.), en igual proporción analógica que el «valor de uso *producido*» (VU b.) lo es con respecto al «valor de cambio» (flecha c del nivel 2 hacia el nivel 3, VC). Es decir, el «valor ecológico» u ontológico, la dignidad (de la tierra y el trabajo vivo) proceden de la acción creadora absoluta (flecha *d*), así como el valor de uso procede de su sustancia productora, el trabajo vivo (flecha *b*). El «valor de uso natura1» no es sino el «valor ecológico» u «ontológico» en función de una posible necesidad humana (para la cual dicha cualidad o riqueza natural es «útil»). De la misma manera, el «valor de cambio» no es sino el «valor de uso producido» (como *valor*) en función de un posible acto de intercambio con otra mercancía (para la cual es equivalentemente «valiosa»)[99]. Marx nos daría una pista que abriría un nuevo sentido a una teología ecológica de la creación (una, del creador del cosmos, de la realidad de las cosas y personas, en su dignidad, en fun-

[97] En el Génesis 2,3 se nos dice que en el séptimo día «descansó Dios de todo su *trabajo* de crear».
[98] En nuestra obra *El último Marx (1863-1882),* capítulo 10, hemos expuesto esto con algún detalle.
[99] Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 6.2, p. 126.

ción de utilidad o valor de uso; la otra, del creador del mundo económico o de la riqueza cultural o producida, en su valor de uso en función al valor de cambio).

Pero esto está lejos de ser lo más interesante que Marx sugiere a una Teología de la liberación ecológica. En efecto, lo esencial se encuentra en la tan conocida teoría del «plusvalor relativo»[100]. Para resumir la cuestión, desde un inicio, podría formularse de la siguiente manera la estrategia argumentativa de Marx: así como el trabajador desde el siglo XVIII destruía las máquinas, creyendo que ellas le quitaban sus lugares de trabajo, así los ecologistas del siglo xx enjuician negativamente a la tecnología, creyendo que ella es la causa del deterioro ecológico de la tierra. En ambos casos se opusieron al efecto y no a la causa. La causa no fue tocada ni atacada, sino que siguió inocente e invisible su curso triunfal y destructor de la naturaleza y de la persona humana de la mayoría de la humanidad. La *causa* es el capital, con respecto al cual tanto la máquina como la tecnología son determinaciones internas subsumidas según su criterio esencial: *aumento de la tasa de ganancia* (que supone aumento de plusvalor, fundamentalmente)[101].

---

[100] Sobre este tema, véanse mis obras: *La producción teórica de Marx*, caps. 8-9; *Hacia un Marx desconocido*, cap. 5; *El último Marx (1863-1882)*, cap. 5.

[101] En el socialismo estalinista se trató, en cambio, del criterio productivista del «aumento de la tasa de producción» (que puede ser tan fetichista y antiecológico, pero de manera esencialmente diferente, como el mismo capital). Véase la cuestión en Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón dialéctica*, DEI, San José, 1984, pp. 142: «El criterio de la maximización de las tasas de crecimiento económico»: «Cuanto más el horizonte infinito del desarrollo técnico valora el proceso de crecimiento económico como su vehículo real, tanto más confiere también un valor intrínseco e innato a la propia estructura socialista, que tiene en la tasa de crecimiento su pauta central de conducta» (p. 143). Sin embargo, por no tener el socialismo real un mecanismo de actualización tec-

El capital *subsume*[102] el trabajo vivo, las condiciones de trabajo, etcétera, y las constituye como sus propias «determinaciones», mediaciones. La *tecnología*[103] es un medio de trabajo, una condición de la producción, una mediación cuya finalidad es aumentar la productividad de la fuerza de trabajo; es decir, aumentar el plusvalor relativo (y su tasa). Pero, y aquí se encuentra el punto central, el *criterio* para subsumir una tecnología (el auto a explosión a gasolina y no el eléctrico) tiene que ser siempre el «aumento de la tasa de ganancia». Si una tecnología, descubrimiento, etcétera, da a un capital mayor tasa de ganancia que otro, será elegida. De manera que la tecnología, tal como hoy la conocemos, no es sino *una* tecnología *de las posibles* y cuyo criterio de realidad o existencia queda determinado por ser la que *mayor tasa de ganancia* produjo a corto plazo (y debe ser a corto

---

nológica (como la competencia capitalista en el mercado), se fue retrasando tecnológicamente a tal punto que se produjo la crisis total del sistema que todos conocemos. La tasa de producción era tendencialmente descendente (ley que nunca se había estudiado, pero que debía analógicamente cumplirse como en el caso del capital, pero por otras razones, que sería largo explicar aquí, y para lo cual debe mediar una crítica «marxista» del socialismo real).

[102] Este concepto esencial de la ontología de Marx, «subsunción», debe estudiarse profundamente (Véase lo que he dicho en *La producción teórica de Marx*, cap. 7.2, pp. 148 *ss*., y cap. 17.3, pp. 350*ss*.; *Hacia un Marx desconocido*, cap.13.1, pp. 266ss.; *El último Marx (1863-1882)*, cap. 1, sobre «El Capítulo 6 inédito». En *El Capital* definitivo, cuarta redacción de 1866, sólo nos quedarán unas pocas palabras al respecto (cap. 14; Siglo XXI, 1/2, pp. 615*ss*.; MEGA, II, 6, pp. 478*ss*.). Y fue así porque el tema debía tratarse en la última sección, posteriormente a la acumulación, sobre la «subsunción formal» y «material» (o real) del trabajo en el capital. Pero como en esta última sección se eliminó el tema de la «subsunción», no tuvo el lugar central que en realidad tenía en la «lógica» de *El Capital*

[103] Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1983 (y los *Cuadernos tecnológico-históricos* de Marx, de Londres en 1851, Universidad de Puebla, Puebla, 1983).

plazo, porque la «competencia» no permite largos plazos, ya que en ese lapso el capital habría sido destruido por dicha competencia por otros capitales más desarrollados, o tecnológicamente mejor implementados en cuanto a producir, por unidad de producto, menor valor y proporcionalmente más plusvalor).

Es decir, y esto es lo que se escapa a un cierto ecologismo, la tecnología no es *en sí perversa*, sino que lo es el «todo» que la usa y subsume para un fin perverso: el aumento cósico (y no humano ni ético) de plusvalor. En este caso no es la tecnología la antiecológica, sino la esencia del capital[104]: el capital constituye a la naturaleza ya la persona del trabajador como *mediaciones* para la «valorización del valor». Ha invertido el principio de toda ética: ha colocado a la persona como medio, ya las cosas (el plusvalor) como fin. La causa creadora: del plusvalor (el trabajo vivo) es ahora una mediación del aumento cósico del plusvalor (fundamento de la ganancia). La naturaleza, por su parte, es algo *apropiable*, *explotable, pura mediación* sin dignidad propia (creatura de Dios, diría un medieval; sin valor «de cambio», sin precio, diría Marx). Esta es la razón ontológica y ética de la destrucción ecológica de la tierra, y, lo peor, el capital *no tiene ninguna posibilidad de establecerse a sí mismo un límite* (toda limitación es su total aniquilación como capital). Colocar al capital un límite ecológico es destruir en su esencia su propia «lógica», que consiste en luchar mortalmente (*homo homini lupus*) en la «competencia» por contrarrestar el tendencial descenso de la tasa de ganancia.

Por otra parte, *liberar a la tecnología* de las garras

[104] Su esencia es «valorizar el valor» (Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 7 y *ss*.).

del capital es el intento de los países periféricos que, necesitando la tecnología, no pueden adoptarla antiecológicamente. Dicha liberación ecológica de la tecnología es una tarea de conciencia económica y de organización política.

Marx nos da así el marco teórico para desarrollar el tan urgente capítulo de una *Teología de la liberación ecológica*. Es decir, siendo el capital el «demonio visible» en la historia presente, la tecnología se encuentra atrapada en una «relación social» (de pecado), cuyo «Destino» –para hablar como Heidegger, invirtiéndolo– puede cumplirse sólo «fuera» y «superando» la esencia del capital. La tecnología hoy es un «pan» que se sacrifica al Fetiche. Será necesario liberarla para que sirva a la persona como mediación para producir el «pan», *fruto de la tierra y del trabajo de los hombres* (como expresa el ofertorio de la misa católica): indicación económica, ecológica, eucarística. Lo que la Biblia y el ofertorio expresan «metafórica» o simbólicamente, Marx lo expresa «científicamente» (con una «cientificidad» que hemos definido en otro lugar)[105]. Por su parte, la Teología de la liberación, partiendo de la Biblia en la que subjetivamente se «cree», ejerce las mediaciones categoriales de Marx –entre otras– para alcanzar metódicamente un grado de claridad desconocido, en concreto, por otras teologías. La «tierra» es ahora objeto de la «teología», y es en ella donde debe realizarse el «Reino de Dios», comunidad ética absoluta, ideal, utópica, cuya facticidad es afirmada por el creyente, dándole a su praxis solidaria una firmeza propia.

[105] Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, pp, 285 *ss*.

6. EL ATEÍSMO DE LOS PROFETAS DE ISRAEL Y DE MARX[1]

«Sus ídolos no son más que oro y plata, son obra de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no sienten. Manos, mas no palpan; pies y no caminan» (Salmo 113,4-8).

«Riendo les grita Elías a los adoradores de Baal: 'Gritad más fuerte, ya que si es cierto que Baal es dios, debe estar ocupado, debe andar de viaje, tal vez está durmiendo y tendrá que despertarse'» (1 Reyes 18,27).

«La crítica del cielo se torna así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política» (K. Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, ed. Lieber-Furth, 1971, I, p. 489).

«La acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original (*Sündenfall*) [...]» *(Id., El Capital*, I, capítulo 24, 1).

«En el verdadero período manufacturero sucedía que la supremacía comercial daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el *dios extranje-*

[1] Comunicación presentada en II Semana de la Asociación de teólogos argentinos (Córdoba, Argentina, 1972).

> *ro* que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empellón» (*Ibíd*., Capítulo 24, 6).

Es demasiado sabido que los profetas de Israel lucharon contra la idolatría. Lo que quizá no ha sido pensado es que dicha lucha significa un cierto ateísmo: es negación de los dioses, el ateísmo de ciertos dioses. Es bueno, por otra parte, recordar que los mismos cristianos fueron acusados por los romanos de no adorar a los dioses romanos, y, por ello, iban a los circos acusados de ateísmo. El peor acto de infamia contra el imperio romano era la negación de adorar la divinidad del emperador. El emperador era dios, es decir, el imperio era sagrado, y por sobre todos los dioses debía rendirse culto al que significaba el poder del imperio como tal: el poder imperial. Cuando los cristianos, ateos de los dioses romanos, no adoraban al emperador, eran culpables de subversión contra el orden cosmopolita y reos de sacrílega traición a las tradiciones patrias. El mismo Taciano, que acepta las costumbres del imperio, no puede llegar a adorar a sus dioses:

> «El sol y la luna fueron hechos por causa nuestra; luego, ¿cómo voy a adorar a los que están a mi servicio? ¿Cómo voy a declarar por dioses a la leña y las piedras?»[2].

Nadie entonces debe ni puede escandalizarse porque alguien afirme el ateísmo. La pregunta debe en cambio centrarse de la manera siguiente: ¿Qué «dios» se niega? ¿Por qué? Es bien posible que alguien pretenda negar todos los «dioses», pero de hecho sólo niegue un tipo de divinidad, y, por ello mismo, su negación no es sino la propedéutica afirmación del Dios que no niega, y que

[2] *Discurso contra los griegos*, parágrafo 4, ed. Ruiz Bueno, Madrid, 1954, p. 577.

no niega, en su fundamento, porque no lo conoce siquiera. Tal es, creemos, la situación de Marx. En los *Manuscritos del 44* se lee:

> «El ateísmo, en cuanto negación de la carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una negación de Dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre»[3].

En esto Marx no hace sino seguir la consigna de Feuerbach: «La tarea del tiempo nuevo es la conversión y la resolución de la teología en la antropología»[4]. Convertir la teología en antropología es un ateísmo. Pero, de nuevo, deberemos preguntarnos por la negación de qué dios se trata, porque si fuera la negación de una mera ideología, de un fetiche, dicho ateísmo sería la propedéutica, a través de la antropología, de la afirmación de un Dios alterativo al que sólo por la justicia puede rendírsele culto. Ciertamente, el «dios» que negaron Feuerbach y Marx no era sino el «dios» afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y colonialista europeo. Ser ateo de un tal «dios» es condición para poder adorar al Dios de los profetas de Israel. Claro que una tal afirmación es ya «el momento positivo» de un movimiento dialéctico que ahora sólo queremos considerar en su primer momento: el momento negativo, el de la afirmación atea o la negación del «dios» fetiche.

[3] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* (Mss. del 44), III, en *Karl Marx frühe Schriften*, I, ed. Lieber-Furth, Darmstadt 1971, p. 607.

[4] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, parágrafo 1, ed. R. Berlinger, Frankfurt 1967, p. 35.

6.1. LOS PROFETAS CONTRA EL ÍDOLO, EL FETICHE

Para los profetas de Israel, las «naciones» (*goîm*) habían caído en un triple pecado: la idolatría, el homicidio y la bestialidad. De las tres faltas, la más grave era la primera, que fundaba a las restantes. En la metódica profética se puede observar siempre la presencia de ciertas categorías interpretativas que servían a las «escuelas de *nabim*» (profetas) para lanzar sus violentas interpelaciones al pueblo de Israel y vecinos.

La primera categoría fundamental era la de la *carne* (en hebreo *basar*, en griego *sarx*)[5], que podríamos hoy, en el mundo contemporáneo, traducir por «totalidad». La categoría opuesta a la de la *carne* es la de *espíritu* (en hebreo *ruaj*, en griego *pneuma*) que también se le denomina a veces *palabra* (en hebreo *dabar*, en griego *lógos*), que hoy podríamos denominar por «alteridad».

Las «escuelas proféticas» sabían usar hábilmente estas categorías. Así, por ejemplo, el Dios único de Israel –que con el tiempo será el único Dios de todo el universo– será siempre considerado como *anterior* al cosmos creado, como viniendo desde el futuro y la exterioridad de la creatura como tal. Dios creador es la alteridad con respecto al cosmos, los astros, los hombres, las naciones y el mismo Israel. Dios irrumpe, interpela, llama, provoca desde la «exterioridad» para reconstituir la «carne», para reimprimir movimiento histórico a las «totalidades» que por el pecado vienen a inmovilizarse en su progreso

---

[5] Véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires, 1969, pp. 22 *ss*. Sobre la categoría de «totalidad», nada mejor que la obra de E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1961. También puede verse mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I parte, capítulo III, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

dialéctico. Por ello el único pecado o falta, frustración de la «totalidad» (y por ello de la persona), es «totalizar» la carne a tal punto que se la diviniza, y con ello no se escucha ya la voz de la exterioridad, único momento que podría relanzar el proceso. Los primeros cuatro mitos del Génesis son relatos simbólicos de los procesos de «totalización» (de la *carne* fetichizada) que impiden el proceso de aumento cualitativo de la historia.

El mito de Caín y Abel muestra cómo un hermano mata al otro. El fratricidio es la «totalización» de Caín, su implantación como único y como irrebasable. El Único pecado es matar al otro. Al desaparecer la «alteridad» (Abel, el hermano), la *carne* se fetichiza, se diviniza: por ello (y se trata de la misma cuestión) la serpiente que tienta sugiere a Adán: «seréis como dioses». El pecado, muerte del otro, es divinización totalitaria de la totalidad. Para los profetas, la serpiente simboliza la «anterioridad» del pecado en el mundo, es decir, la institucionalización, y la posibilidad va cobrando forma y hace que el recién venido al mundo no pueda sino enfrentarse a la tentación de totalizarse, es decir, negar al otro y constituirse como divino, como único. El amor a la totalidad (la *carne*) como totalizada es entonces negación de la alteridad (el otro, el *espíritu*, la *palabra*) y por lo tanto divinización, es decir, idolatría, fetichismo. El paso, entonces, a los ojos de los profetas, entre el pecado y la idolatría es inmediato. El que mata al otro debe adorarse (o adorar algo que es él mismo proyectado: «el fetiche fabricado por sus manos») como «divino». En este caso, el idólatra, cuya fetichización comenzó por la injusticia del fratricidio o la muerte del otro (que en concreto es muerte del hijo, de la mujer, del «negro» o del anciano por parte del varón blanco adulto), es considerado ateo del Dios creador, alterativo. En este caso, Israel enunciaba aquello de: «Dice el ateo en su corazón: no hay

Dios» (Salmo 14,1). Ese ateo es ateo del Dios creador, del Dios alterativo, del que interpela por la justicia. El idólatra es ateo del Dios de Israel, del Dios cristiano. Pablo indica cómo los gentiles «estaban sin esperanza y eran ateos (*átheoi*) en este mundo» (Efesios 2,12).

El ateísmo del dios creador y alterativo puede esquematizarse de la siguiente manera:

Esquema 6.1
LA IDOLATRÍA, ATEÍSMO DEL DIOS CREADOR

	2. Momento negativo, negación de la alteridad (ateísmo creacionista)	1. Dios creador interpelante por la justicia
4. Lo divino, fetichismo, panteísmo	3. Momento afirmativo, afirmación de la totalidad vigente como divina (idolatría)	

La «lógica de la alteridad», que era manejada por las «escuelas proféticas» con perfecta competencia, indicaba en su discurso un primer momento; todos los restantes eran corolarios que los profetas supieron mostrar a su pueblo Israel.

La negación de la alteridad, en general, pero concreta y primeramente como injusticia con respecto al que se tiene más cerca (el rostro del hermano; *rostro* en hebreo se dice *pné*, que es traducido al griego por *prósopon* y al latín por *persona*), el «prójimo» como el que nos enfrenta en su *rostro* alterativo, es ya ateísmo del Dios alterativo, porque, por una lógica ética, el que niega a su hermano se afirma como único, como señor, como dominador. En el lenguaje profético: peca. El pecado es totalización de la totalidad, y por ello. negación de la alteridad. Negar la alteridad es negar al Dios alterativo, es decir, es afirmar a la totalidad (la carne) como divina. El

pecado de injusticia con respecto al hombre es pecado de idolatría con respecto a Dios. Es el mismo pecado en sus dos vertientes. Por ello, los profetas son los acusadores incorruptibles del pecado como totalización del *orden vigente injusto*, que es lo mismo que decir contra la divinización del orden político en el poder .

En el origen de la monarquía de Israel se ve claramente el enfrentamiento entre el profetismo y el poder político a constituirse. Samuel no quiere ungir a ningún rey para el pueblo hebreo. El profeta dice:

> «Mirad lo que hará el rey: tomará vuestros hijos, y los destinará a sus carros de guerra, o bien los hará correr delante de su propio carro [...] Ese día os lamentaréis del rey que habéis elegido [...]» (1 Samuel 8,11-18).

La posterior dialéctica entre profeta-rey (alteridad-totalidad) muestra cómo el profeta es un resto escatológico de exterioridad que permite siempre poder criticar al sistema. La contradicción entre Samuel-Saúl se continuará después entre Natán-David, Ajías-Jeroboán, Elías-Ajab, Miqueas-Josafat, Eliseo-Jehú, Isaías-Ezequías, etcétera. La dialéctica dominador-dominado (el señor-esclavo en el sentido hegeliano nada tiene que ver con el sentido profético de esa dialéctica) se juega dentro de la totalidad (la carne) como pecado. Y justamente como alteridad el profeta se enfrenta a la totalidad idolatrizada para mostrar la injusticia de la dominación y de la represión como el reverso del ateísmo del Dios creador o de la afirmación fetichista del sistema.

Se acusa a la totalidad, al sistema, al rey (sea de Israel, de Judá, de Egipto como faraón con respecto a Moisés, o de otros pueblos u «órdenes» constituidos), del único pecado bipolar: idolatría e injusticia, es decir, negación de la alteridad y afirmación de la totalidad como única teológica y político-económicamente hablando:

> «Cuando Ajab (el rey) vio a Elías (el profeta), le dijo: He aquí la plaga de Israel. Contestó Elías: No soy yo la plaga de Israel, sino tú y tu familia, que han abandonado los mandamientos de Yahvé para servir a Baal» (1 Reyes 18,17-18).

Como puede verse, la totalidad no acepta la crítica alterativa del profeta. El reverso, siempre presente en todos los profetas, no se deja esperar:

> «Pobres de aquellos que dictan leyes injustas y saben escribir para decretar la opresión. Para despojar a los pobres de sus derechos e impedir que se les haga justicia, para robar a las viudas y despojar a los huérfanos» (Isaías 10,1-2).

Una vez que el «sistema» se ha fetichizado, es posible en nombre del derecho divino oprimir al débil, a la mujer, al niño, al anciano. Por ello, la «lógica de la alteridad», el método de las «escuelas proféticas» queda bien expresada en el siguiente discurso o curso racional: «No tendrás otros dioses delante de mí [...] No matarás [...] No robarás [...]» (Deuteronomio 5,7-19). Poco o nada, en verdad, se ha pensado sobre esta dialéctica. El que se diviniza instituyendo dioses intrasistemáticos niega al Dios alterativo; al negar la alteridad, niega al otro, al hermano, a la mujer, al niño, al anciano: propone entonces su dominador poder como lo único, se diviniza. La fetichización de la totalidad es el fruto y el fundamento ideológico de la injusticia antropológica, política, económica. *No* divinizar la totalidad, *no* matar, *no* robar, no son propuestas negativas, sino negación de negación: *no* al *no* al Dios alterativo; *no* al *no* a la vida; *no* al *no* a la posibilidad del ser real del otro. No-*matar* es *no-al-no-a-la-vida* del otro, es decir, respeto o amor al otro en la justicia.

Así, el profeta se encuentra en la situación de que debe negar la negación del totalizado: debe criticar al dominador, injusto, idólatra, fetichista. *No* a la negación del Dios alterativo es *no* al ídolo; *no* a la negación de justicia es *no* al orden político-económico imperante. De

pronto, entonces, el profeta deviene ateo del ídolo y político-subversivo del orden injusto vigente. Nos encontramos en el reverso de la anterior cuestión:

Esquema 6.2
EL CREACIONISMO, ATEISMO DEL FETICHISMO

1. Lo divino, fetichismo, panteísmo	2. Momento negativo: negación de la negación (ateísmo del fetiche)	
	3. Momento afirmativo: afirmación de la alteridad (justicia y creacionismo)	4. Dios creador, interpelante como justicia

El proceso de totalización se indica cuando se afirma:

> «Fabrícanos un Dios que nos lleve delante [...] y fabricó una imagen de becerro de oro batido» (Éxodo 32,1-4).

La praxis atea de profeta con respecto al ídolo se expresa en la fórmula:

> «Moisés [...] lleno de rabia [...] tomó el becerro que habían fabricado, lo quemó y lo machacó hasta reducirlo a polvo» (Exodo 32,19-20).

El ídolo, el sistema o la totalidad (la *carne* como totalizada) es como el amante. El que accede y lo adora es una prostituta, ya que se vende al mejor postor:

> «Anda y cásate con una de esas mujeres que se entregan a la prostitución [...] –así significa el profeta lo que acontece con su pueblo–, porque el país se está prostituyendo al apartarse de Yahveh» (Oseas 1,2).

Es la prostitución política del sistema:

> «Efraín era un burro orgulloso. Mirad cómo subió a Asiria llevando regalos a sus amantes. Sin embargo, por más que ofrezcan regalos a las naciones (*goîm*), yo las reuniré contra ellos. Dentro de poco gemirán bajo los impuestos que habrán de pagarle al rey de los príncipes» (Oseas 8,9-10).

La idolatría se torna injusticia: el opresor divinizado domina al débil; si éste acepta la divinidad del fuerte, es como una prostituta, porque acepta la causa de su dominación, y se vende. El profeta clama:

> «No hay (en esta tierra) ni fidelidad ni amor, ni afirmación del Dios (alterativo). Sólo hay juramento en falso y mentiras, asesinatos y robos, adulterio y violencia, sangre y más sangre [...]» (Oseas 4,1-2).

Acto seguido se da la razón de dichas injusticias:

> «Por eso mi pueblo consulta a los maderos y cree que un palo le dará respuesta, pues está poseído de un espíritu de prostitución y abandona a su Dios para prostituirse» (Oseas 4,12)[6].

El ateísmo de la idolatría es el primer momento, el momento negativo del movimiento dialéctico de los profetas. El segundo momento, el afirmativo, es la proclamación de un Dios que se revela por el pobre, la viuda y el huérfano, por el que siendo exterior al sistema o a la totalidad es acogido y servido por el que tiene el oído atento y el corazón presto a la justicia, al otro. El que se totaliza es ateo del Dios alterativo, adorador fetichista del dios producto del hombre: idólatra.

6.2. MARX CONTRA EL FETICHE MODERNO, EL CAPITAL

Queremos enunciar desde su inicio nuestra tesis: Marx enuncia el primer momento o el momento negati-

---

[6] En este sentido, Juan el evangelista conoce explícitamente la «lógica de la alteridad» y la bipolaridad dialéctica de una misma exigencia: «Quien odia a su hermano está todavía en tinieblas y anda en tinieblas sin saber adónde va, pues las tinieblas lo han cegado» (1 In 2,11). Como el pobre es la epifanía de Dios, el que niega al pobre, al hermano, niega la epifanía del Dios creador judeo-cristiano. El que odia al hermano odia a Dios o, mejor, se diviniza a sí mismo: es un idólatra. Ser ateo de una tal idolatría es el primer momento, el momento negativo de la profecía.

vo de la dialéctica profética, es decir, la negación de la divinidad del fetiche, del ídolo, pero no llega al momento afirmativo o positivo sino sólo como antropología. No pudo afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo; le era imposible porque estaba signado, quizá, por una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el «dios» de Hegel (que no es sino la totalidad europea sacralizada) con todo «dios» posible, incluso el Dios alterativo de Israel o de los pobres como liberación. La no afirmación de un Dios alterativo permitirá posteriormente a la burocracia soviética afirmarse a sí misma como la realización sacral irrebasable de un orden estalinista que afirmaba un materialismo dialéctico, sin poder ya encontrar en ninguna exterioridad el punto de apoyo de su propia crítica –escribíamos esto en 1972–. Pero, por otra parte[7], y en concreto en América latina, hará del marxismo un movimiento de élites intelectuales que no puede conectarse ni servir al poder creativo de la cultura del pueblo en cuanto al simbolismo religioso se refiere. Es decir, la creatividad simbólica de un pueblo será despreciada por la racionalización abstracta de marxistas «ortodoxos», con lo cual la reacción de derecha podrá volver contra el pueblo oprimido los mismos símbolos y mitos que nacieron de su sufrimiento, su trabajo, su cotidianidad creadora en cuanto exterioridad del sistema. Así como debemos saber de qué tipo de ateísmo se habla (si era negador del fetiche o del Dios liberador de los pobres), así también hemos de preguntarnos qué religión es alienante u opio del pueblo oprimido (la que sacraliza el orden establecido o la que lo desacraliza para relanzarlo hacia el futuro:

[7] Véase Hugo Assmann, «El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista», en *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 171-203.

no debe olvidarse que la religión judeo-cristiana es desacralizadora del cosmos y de todo orden político o económico, ya que no puede adorar a una creatura, ni al Faraón ni al capital). Los equívocos fueron inevitables para un europeo del siglo XIX, pero no ya para un latinoamericano del siglo XX.

Con respecto a la cuestión de la divinización o fetichización del capital, el Marx de la juventud pensó igual que el de su definitiva madurez, contra las tesis oculantes y superficiales de Althusser[8].

En su juventud sufrió el influjo de una polémica sin igual, que Schelling lanzó en 1841 en sus famosos cursos de Berlín. Por ello Marx dirá que «los héroes del pensamiento se derribaban los unos a los otros con inaudita celeridad, y en los tres años que transcurrieron de 1842 a 1845 se removió el suelo de Alemania»[9]. Marx aceptó lo esencial del discurso antiteológico de Feuerbach, y por lo tanto sus limitaciones. Para el Feuerbach de 1843 (que ya había escrito *La esencia del cristianismo*, 1843; *Tesis para la reforma de la filosofía*, 1842, y *Principios fundamentales de la filosofía del futuro*, 1843), la cuestión se puede resumir así: en primer lugar, se indica que la cuestión de «dios» se introduce como teísmo; en segundo lugar, se supera el teísmo en el panteísmo[10]; en tercer lugar, se indica cómo la metafísica de la identidad racional de Hegel es un cierto panteísmo; en cuarto lugar, se demuestra cómo esa divinización no es sino la diviniza-

---

8 Para una reciente bibliografía sobre la cuestión, véase J, Kadenbach, *Das Religiansverständnis van Karl Marx*, München, 1970, pp. XVIII-LXXIV.

9 *Die deutsche Ideologie*, I, Feuerbach, ed. Lieber-Furth, Darmstadt 1971, t. II, p. 12. Se trataba de la «putrefacción del espíritu absoluto» de Hegel (*Ibíd*.).

10 *Grundsätze der Philasaphie der Zukunft*, parágrafo 14, *ed. cit*., pp. 51-120.

ción de la razón, un momento del ser del hombre. Por ello Feuerbach propone un ateísmo con respecto al «dios» de Hegel y la apertura hacia una antropología que permita descubrir a la persona sensible, a otra persona[11]. Marx no se opondrá sólo a la divinización racionalizada del sujeto hegeliano, sino igualmente a la divinización del orden político económico que la *Filosofía del derecho* fundaba. Se trata de una crítica a la divinización de una estructura de injusticia. Sin embargo, a él como a Feuerbach, se les había pasado desapercibido un primer momento negativo propio de la fetichización o estado idolátrico del sistema. Es decir, no habían considerado que la modernidad europea había pagado primero por la situación que más arriba hemos denominado el «ateísmo del Dios de los pobres»:

Esquema 6.3
EL FETICHISMO DEL CAPITALISMO, ATEISMO DEL DIOS CREADOR

	2. Momento negativo: negación de la alteridad en la dominación del indio, el negro, el asiático, el asalariado (ateísmo creacionista)	1. Dios creador, interpelante por la justicia
4. Divinización del capital	3. Momento positivo: afirmación de la totalidad del capital, de la modernidad europea	

Feuerbarch y Marx, como Kierkegaard en su lúcida crítica a la Cristiandad en nombre del cristianismo, identificaron al «dios» hegeliano con la sacralización del «yo» europeo, imperial y recientemente capitalista. Sin embargo, no tuvieron claridad sobre el proceso de la modernidad, en su propio origen, que, negando la alteridad del pobre, de Dios-Otro, ya el pobre es su epifanía, se divinizó a sí mismo. La conquista de América fue ya un primer hecho mayor: «Se descubrió una boca del in-

[11] *Ibíd*., parágrafo 32-62; pp. 87 *ss*.

fierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí»[12], decía el que sería primer obispo de La Plata el 1 de julio de 1550. Aquel cristiano del siglo XVI veía claramente que el oro y la plata eran el «dios» al que adoraba el conquistador, nuevo «dios» de la modernidad europea. A dicho «dios» se inmolaban los indios que morían en las minas. Puede entonces verse la interpretación teológica de un hecho económico-político: la boca de la mina era un nuevo Moloch que comía hombres. Se trata de la idolatría del hombre moderno europeo: ha fetichizado el oro y la plata, el dinero, el capital, *ha negado al Dios creador* alterativo que interpela como justicia, se ha divinizado a sí mismo como sistema explotador del hombre para aumentar la riqueza.

Marx se enfrenta al *hecho* de un sistema ya divinizado, ya idolátrico, a una religión eurocéntrica y totalizada que ya ha negado al Dios otro, alterativo, escatológico. Piensa la religión, exclusivamente, como la religión de la Cristiandad[13] europea, sea católica, luterana, calvinista o puritana. La «religión» en la que piensa Marx es, de hecho, la organizada desde la divinización del *cogito* europeo (Spinoza), del Estado burgués (Hegel).

Marx se levanta para negar esa divinización fetichista, idolátrica. Por ello repite el primer momento negativo de los profetas: negación del ídolo como dios; ateo entonces del ídolo. Pero en dos aspectos se denota la limitación de su negatividad dialéctica: primero, en que

---

[12] *Archivo General de Indias*, Charcas, folio 313.

[13] La noción de *Cristiandad* (cultura bizantino-latina organizada desde el siglo IV) la hemos expuesto en numerosas obras nuestras; véase *Caminos de liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1972, pp. 615.; para una bibliografía, la nota de la página 7.

no se da cuenta de que su negación es negación de la negación de un Absoluto alterativo; segundo, dicha negación debe ser la propedéutica a la afirmación de un Absoluto alterativo que permite tener un punto de apoyo de exterioridad suficiente para poder efectuar *nuevas críticas en todo orden futuro posible*. Sin esa afirmación, al fin, la negación de la idolatría o el fetichismo del capital puede volver a cerrarse en una nueva idolatría: la burocracia estalista, por ejemplo –escribíamos en 1972–.

Veamos los textos del joven Marx y del definitivo, para demostrar lo acertado de esta interpretación.

«El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión»[14]. La religión, si se la considera en su contexto económico-político, es, por último, «el opio del pueblo»[15], y, en este sentido, su «existencia es un defecto»[16]. Se trata de la sacralización del sistema. Dicha idolátrica divinización se concreta en la adoración del dinero. Por una parte, «el trabajo produce su producto, que le enfrenta como un ser extraño (*fremdes Wesen*), como un poder independiente (*unabhängige*) del productor»[17]. Cuando ese ser independiente sea poseído por otro que el trabajador, se produce la alienación del ser del obrero. La propiedad privada viene a institucionalizar ese despojo, siendo por ello el mal originario. Así se inmolan hombres por «el dinero, en cuanto posee

[14] «Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie», en *Karl Marx frühe Schriften*, I, po 488.

[15] *Ibíd.*,

[16] «Zur judenfrage», en *Ibíd.*, pp. 457: «Das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels ist».

[17] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* (M ss. del 44), I; ed. cit., I, p. 561.

la propiedad de comprarlo todo [...] Es la *divinidad visible* [...] Es la prostituta universal [...] Es la fuerza divina del dinero»[18]. «El dinero es la verdadera fuerza creadora»[19]. El ateísmo, como negación de la divinidad del dinero, de la totalidad del sistema capitalista, tiene sentido para Marx como un primer momento solamente. Nos dice:

> «El ateísmo –como ya hemos citado–, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido (en cuanto afirmación), pues el ateísmo es una negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre»[20].

Es decir, y está claro, Marx, como los profetas, niega al «dios» idolátrico (en este caso el dinero» y aquí el ateísmo tiene sentido; en cuanto afirmación, sólo cabe afirmar al hombre como socialismo. Pero en este caso, y sin advertirlo, podría aún dar fundamentos por la sacralización del primer socialismo que pretenda ser tal. Veamos esto de nuevo, recurriendo al esquema antes indicado ya unos textos definitivos de *El Capital*:

Esquema 6.4
LA LIBERACIÓN, ATEISMO DEL CAPITALISMO FETICHISTA

1. Divinización del capital	2. Momento negativo: negación de la negación del otro: del asalariado, del indio, del negro (ateísmo del fetiche)	
	3. Momento afirmativo: afirmación de la alteridad (antropológica o absoluta)	4. Dios creador que provoca a la liberación

[18] *Ibíd*., III, pp. 631-643. El gusto de Marx de usar con respecto al dinero términos teológicos no es ocasional: «Es ist die *sichtbare Gottheit* [...] Es ist die allgemeine Hure (tal como se expresan los profetas) [...] die gottliche Kraft [...]».

[19] *Ibíd*., p. 634.

[20] *Ibíd*., p. 607.

En *El Capital* se habla del «fetichismo (*Fetischcharacter*) de la mercancía y su secreto»[21], cuestión que está llena «de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos»[22]:

> «Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente[23], y relacionados entre sí y con los hombres [...] Esto es lo que yo llamo fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo [...] Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías»[24].

Y como Marx sólo conocía la descripción privatizante del cristianismo que había llegado a él a través de Hegel y su generación, pudo decir:

> «Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías y en relacionar sus trabajos *privados* como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etcétera»[25].

En este texto puede verse claramente la identificación de la totalización burguesa efectuada en Europa como transformación de la cristiandad latina medieval con el cristianismo como tal. Para Marx, la realidad económico-política de Europa tal como la interpretaban Hegel y

---

[21] Libro I, I, cápítulo I, 4; ed. Ullstein Buch, Frankfurt, t. I, p. 50.
[22] *Ibíd*.
[23] «[...] selbständige Gestalten», nos dice recordándonos el lenguaje de sus obras de juventud, donde la mercancía se fundaba en una alienación del trabajo del hombre.
[24] *Ibíd*., p. 52.
[25] *Ibíd*., p. 58.

su generación era el cristianismo, la única religión posible. Es decir, la negación de la «divinización del orden capitalista» era, al mismo tiempo, la negación de toda religión, de todo «dios» o alteridad. Había una afirmación, pero era sólo antropológica (en el orden futuro socialista, reconciliación final del proceso).

Por otra parte, para poder afirmar al hombre como realidad genérica, como humanidad liberada, era necesario no sólo enunciar el ateísmo del fetichismo del dinero, sino indicar la forma concreta de dicho fetichismo, el mal primero u originario. Es aquí donde debemos valorar el texto puesto al comienzo de este corto trabajo: La «acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el *pecado original* [...]»[26]. La acumulación inicial indica el hecho de que algunos «acumulaban riquezas, y otros acabaron por no tener ya nada que vender más que su pellejo»:

> «De este pecado original arranca la pobreza de la gran mayoría, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender más que sus personas»[27].

Pero nuestro autor es mucho más preciso todavía históricamente:

> «El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento de las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias occidentales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista [...]»[28].

Quiere entonces decir que el ateísmo del fetichismo

[26] *Ibíd*., I, capítulo 24, I; p. 659.
[27] *Ibíd*., I, capítulo 24, I; p. 659.
[28] *Ibíd*., I, capítulo 24, I; p. 659.

del dinero, que es el ateísmo que Marx explícitamente ejerció, ya que él mismo indica que otro ateísmo es innecesario porque después de la negación viene la afirmación del hombre, nos lo muestra como una verdadera propedéutica a la afirmación del pobre, del obrero europeo, del indio americano, del esclavo africano y del asiático de la guerra del opio[29]. Esta negación de la divinidad del sistema y la acusación de las injusticias que se cometen en nombre de un «dios» (que en verdad es un ídolo producido por el mismo sistema) las pronunció en pleno siglo XVI, sin implementación económico-política a nivel científico, Bartolomé de las Casas cuando delataba:

> «las tiranías y opresiones, fuerza y agravios que padecen mis ovejas, los indios naturales de todo aquel obispado, de los españoles, en especial de los excesivos tributos y vexaciones y en los servicios personales y en cargallos como a bestias noches y días, y en tener muchos hombres y mujeres libres por esclavos [...]»[30].

Marx entonces piensa que la afirmación del hombre se efectúa en la praxis, en la negación de la negación del ser humano, en la negación de la acumulación primitiva en manos de pocos y transmitida después en herencia. La afirmación del hombre se alcanzaría por la negación

---

[29] El texto antes citado termina así: «Tras ellos, pisando sus huellas, viene la guerra comercial de las naciones europeas, cuyo escenario fue el planeta entero. Rompe el fuego con el alzamiento de los Países Bajos, sacudiendo el yugo de la dominación española, cobra gigantescas proporciones en Inglaterra con la guerra antijacobina, sigue ventilándose en China, en las guerras del opio, etcétera [...]» (*Ibíd*). Y aún dice más adelante: «El parlamento británico declaró que la caza de hombres y el escalpar eran recursos que Dios y la naturaleza habían puesto en sus manos» (*Ibíd*., p. 697).

[30] «El obispo de Chiapa, D. Fray Bartolomé, representa a la Audiencia de los Confines [...]», en *Brevísima relación*, Eudeba, Buenos Aires, 1966, p. 166.

de la propiedad privada, que es la determinación concreta de la acumulación o el mal originario histórico. La propiedad privada, como institucionalización de la posesión del dinero y su fetichismo, es algo así como el culto y la divinización del sistema. La eliminación de dicha propiedad debe comenzar por ser ateísmo del dinero, para después ser socialización de dichos bienes en manos de los oprimidos, la mayoría. Hasta aquí Marx puede identificarse con los profetas.

La diferencia estriba en que Marx no llegó a la afirmación clara de lo alterativo absoluto, con lo cual redujo su propuesta revolucionaria a ser un proyecto racionalizado económico político, falta de una cierta trascendencia simbólica. Indujo con ello a sus seguidores meramente imitativos a afirmar un ateísmo del Dios de los pobres, negar por lo tanto una religión subversivo-escatológica, y también negando el sentido liberador de lo mítico y simbólico, con lo cual permitió a la burguesía, a la oligarquía, a la reacción, apropiarse de los mitos y símbolos de la creatividad popular (epifanía de Dios y voz de justicia como exterioridad del sistema) y volverlos represores al nivel ideológico. En América latina, esto es de urgente actualidad, dada la presencia arraigada en el *éthos* popular de una religiosidad profunda. Miguel Hidalgo, cura, se levantó tras una imagen de la Virgen Guadalupana con su ejército de indios y mestizos. El socialismo democrático latinoamericano tiene delante de sí, entonces, la tarea de relanzar la dialéctica atea de Marx, momento negativo en el que simplemente se niega la negación del Dios creador, hacia una afirmación alterativa donde lo religioso recupere su sentido liberador, crítico profético, subversivo en cuanto que sabe arriesgar todo, hasta la vida, por un orden de justicia que anticipe el reino escatológico, meta de una esperanza sin límite.

Por ello tiene razón Ernst Bloch –aunque con otro

sentido del que él le da– de que «sólo un ateo puede ser buen cristiano, sabiéndose también que sólo un cristiano puede ser buen ateo»[31]. Es decir, sólo un ateo del ídolo o del sistema (la totalidad o la *carne* de los profetas) puede ser buen cristiano (ya que afirma un Dios alterativo, pro-vocador y liberador hacia un límite infinito de justicia); y al mismo tiempo, un cristiano (que afirma el mundo y todo sistema como creado: como no divino) puede ser un buen ateo (del sistema). Es necesario entonces, no sólo por beneficios tácticos, sino por la estrategia de la verdad histórica y escatológica, no sólo negar la negación o el ídolo del capitalismo, sino afirmar la alteridad divina en una América latina, Asia y África donde el mundo religioso, mítico, simbólico, significa un momento efectivamente liberador.

[31] *Atheismus im Christentum*, Hamburg, 1970, p. 16.

7. TEOLOGÍA «HABERMASIANA» Y ECONOMÍA[1]

> «Tomad y comed, este es mi cuerpo» (Mateo 26,26).
> «Wein und Brot sind ihrer Materie nach Natur–, ihrer Forro nach Menschenprodukte [...]. Essen und Drinken ist das Mysteriuro des Abendroahls [...]. Das Essen und Trinken, weil sie geroeine, alltägliche Acte sind [...] religiöse Acte nenne» (Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cap. 28).

Con razón la teología europeo-norteamericana ha comenzado a dar importancia al «paradigma del lenguaje», a la teoría de la acción comunicativa[2]. Así como a fines de la década del 60, la Teología de la Liberación

[1] Escrito en 1989.

[2] Véase la obra de Helmut Peuckert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentales Theologie*, Patmos, Frankfurt, 1976; también Edround Arens, *Habermas und die Theologie*, Patmos, Düsseldorf, 1989 (especialmente H. Peuckert, «Komunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung [...]», pp. 39-64; Francis Schüssler Fiorenza, «Die Kirche als Interpretations-gemeinschaft», pp. 115-144; y Matthew Lamb, «Kommunikative Praxis und Theologie», pp. 241-270). Recientemente, Paul Lakeland, *Theology and Critical Theory*, Abingdon Press, Nashville, 1990; E. Arens-O. John-P. Rottlander, *Erinnerung, Brefreiung, Solidarität*. Patmos, Düsseldorf, 1991.

tuvo que «demarcarse»[3] de la Teología de la Esperanza (que se inspiraba en Ernst Bloch) o de la Teología Política (que partía de la Teoría Crítica de Frankfurt), hoy debería nuevamente emprender dicha tarea de «demarcación» con respecto a la que pudiera llamarse una Teología de la Acción Comunicativa. Tarea tanto más urgente por cuanto significa, al mismo tiempo, para la Teología de la Liberación, una toma de conciencia de una necesaria profundización en su propio desarrollo, y un como pasaje del tema originario de «fe y política» al más actual y pertinente en América Latina de «praxis y economía».

La Teología de la Acción Comunicativa (como la filosofía que la inspira)[4], al basarse en el paradigma del lenguaje y la comunicación racional, tiene enormes recursos y ventajas, pero, al mismo tiempo, tiene limitaciones. Si es verdad que, como lo expone J. L. Austin, hay maneras de «hacer *cosas* con palabras»[5], sin embargo esas «cosas» (tales como contratos, promesas, etcétera) nunca serán un pedazo de «pan», un «arado» o instrumentos *materiales* productos de un trabajo. Hay «cosas» que las palabras no pueden «hacer», aunque cuando alguien «ordena» a su siervo, a un dominado, entonces sí

[3] Esta tarea la realizó especialmente Hugo Assmann, en su obra *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973 (con su trabajo sobre «Confrontaciones y similitudes», pp. 76-89).

[4] Sobre Jürgen Habermas, creemos que las obras más importantes para nuestros fines son: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968; *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t. I-II; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983. Véase R. J. Siebert, *The Critical Theory of Religion*, New York, 1985.

[5] Nos referimos a la obra *How to do Things with Words*, Oxford,1962.

puede producir «cosas» materiales, pero por mediación del «trabajo» de dicho dominado.

En naciones *capitalistas* periféricas, explotadas, pobres, cuyas masas miserables (como en Argentina o Venezuela, países hasta hace poco de los más «ricos» del Tercer Mundo, para no referirnos a la India o a otros del África) roban alimentos («pan») para no morir de hambre, para «comer», en ellas, una mera Teología inspirada en la Teoría de la Acción Comunicativa, del lenguaje dialógico, de las palabras, de discursos, de textos, de conversaciones [...] no es suficiente.

7.1. PARADIGMA DEL LENGUAJE. TEOLOGÍA Y COMUNICACIÓN

En América Latina, gracias a una larga experiencia de organización popular, surgió a fines de la década del 60, primeramente en Brasil (y desde el Movimiento de Educación de Bases, inspirado en parte en la filosofía pedagógica de Paulo Freire)[6], un movimiento llamado de las Comunidades de Base[7], donde el simple pueblo, hasta analfabeto a veces, puede superar la situación de solipsismo abstracto producido por el régimen de capital en la marginalidad urbana, o por la destrucción de la experiencia de comunidad rural, en una organización donde, gracias al diálogo, la discusión, la reflexión crítica (a partir del «texto» bíblico, es decir, una auténtica hermenéutica popular y política), dichos individuos aislados logran constituir una «Comunidad», llegan a un «acuerdo (*Verständigung)*» a partir de argumentos propios. Es

---

[6] Véase mi obra *La pedagógica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1980.

[7] Véase mi artículo «La base en la teología de la liberación. Perspectiva latinoamericana», en *Concilium* 104 (1975), pp. 76-89 (véase allí bibliografía).

una experiencia única, ya que los miembros de dichas Comunidades de Base se encuentran en la «Exterioridad» de todas las «comunidades de comunicación»[8] hegemónicas, en las cuales no han tenido ningún derecho en expresar su propia palabra. De esta manera, en efecto, la Teología de la Liberación, desde su origen, ha comprendido a la Iglesia como «comunidad de interpretación» (para usar la expresión de Francis Schüssler F.), en especial a dichas Comunidades de Base como la expresión más esencial de la Iglesia de los Pobres. Se podría así aplicar todo el horizonte categorial de la Teología de la Acción Comunicativa a una eclesiología, cristología, exégesis, etcétera, de una Teología de la Liberación latinoamericana. El «tomar la *palabra*» del Pueblo ha sido una experiencia de nuestro continente, al ampliar a lo marginal, al mundo obrero, campesino, etcétera, el horizonte de la racionalidad argumentativa crítica, hecho que se ha denominado con toda precisión: «concientización» (toma de conciencia argumentativa de las condiciones políticas de posibilidad de una acción organizativa popular que toca las instituciones y su reproducción, en su esencia misma y con propósito de cambio estructural).

Lo que acontece es que, de hecho, dicha «comunidad de comunicación» en la Base se encuentra en un «mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt)*» que pretende ser colonizada por el sistema económico y por el Estado de una manera completamente diferente que en el capitalismo tardío (*Spät*–), central, desarrollado, dominador; y, por ello, todo el análisis debe efectuarse de otra manera a como lo desarrolla Habermas[9]. En realidad, el «mun-

---

[8] Como las llamaría Karl Otto Apel en su *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. I -II.

[9] Se cuenta que, de su reciente viaje por América Latina en 1989, Jürgen Habermas habría expresado su desconcierto ante la

do de la vida cotidiana» sufre tal tipo de contradicciones que el Estado semi-burocratizado no tiene ningún control de la desarticulación que produce sobre dicho «mundo» el «sistema» económico de *dependencia*. Además, no hay ninguna compensación económica (que pudiera hacer cómplices a los ciudadanos de un sistema de dominación encubierto, pero soportable). Muy por el contrario, las condiciones de pobreza, de horrible miseria (de no distribución de la riqueza) son tales, que la conciencia de los miembros explotados del pueblo tienen recursos propios para «concientizarse» (es decir, para no ser «colonizados» tan absoluta u obviamente). Sobre esa «fisura» se instala la Comunidad de Base –como comunidad crítica de acción comunicativa–, y una «conciencia revolucionaria» (al menos de profunda insatisfacción ante un régimen de explotación sin contrapartida de ningún tipo) no es imposible *a priori*.

La «Modernidad», por otra parte, no ha sido vivida desde 1492 en América Latina como realización, sino como «des-realización»[10], como la «Otra-cara» de la Modernidad (como el mundo y sistema que «paga» el desarrollo de la Modernidad europea). Todas las categorías habermasianas deberían recibir una reconstrucción esencial (dentro de un «sistema-mundo», para hablar como I. Wallerstein, y donde el «capitalismo tardío (*Spät-*)» sería «parte» de un sistema que lo comprende y *dentro del cual cumple una función de centro desarrollado de explotación* de la periferia). Esa reconstrucción categorial no afectaría accidentalemente a las categorías, si-

---

realidad de este continente. ¡No es para menos! Sus categorías han sido pensadas para el «capitalismo tardío (*Spätkapitalismus)*», pero no para un capitalismo explotado y periférico como el nuestro.

[10] Véase mi trabajo «Comentario a la *Introducción* de la *Transformación de la Filosofía* de K. O. Apel desde América Latina», en *Ethik und Befreiung*, Augustinus V., Aachen, 1990.

no «esencialmente», ya que se las redefiniría en su función *real* (no sólo en el *centro*, sino en todo el *planeta*, que es la totalidad concreta *real*).

Con esto deseamos indicar la «utilidad» de una tal Teología de la Acción Comunicativa (o que usa las categorías habermasianas), pero, desde ya (y es un primer límite), todas ellas deben ser reconstruidas, no sólo para ser útiles al Tercer Mundo, sino para que aun en el mundo desarrollado central cobren otro sentido. Es decir, el «sistema» económico puede «compensar» en el «centro» económicamente al obrero asalariado, lo que le hace «soportable» el «mundo de la vida cotidiana», porque es cómplice de la extracción de valor del salario del obrero periférico (a través de una tasa inmensa de explotación del plusvalor, y de transferencia internacional del mismo). En México, las llamadas «maquiladoras» (en Santo Domingo se les denominan «zonas francas») pagan 80 dólares de salario mensual (por lo que anualmente las trasnacionales transfieren de la periferia al centro 20.000 millones de dólares, en este solo concepto, únicamente de México; es decir, en solo cuatro años este país pagaría íntegramente su deuda externa si se contabilizara esta transferencia de valor, contabilización imposible para la «economía capitalista»).

De ahí la dificultad de afirmar lo siguiente en países periféricos:

> «Ante la pacificación del conflicto de clases operada por el Estado social y la anonimización de las estructuras de clase, la teoría de la conciencia de clase pierde sus referencias empíricas»[11], «En vez de andar ansiosamente tras las evanescentes huellas de una conciencia revolucionaria, su objetivo sería averiguar las condiciones que permitieran la reconexión de la

[11] *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. II, p. 517; ed. cast. Taurus, Madrid, 1987, t, II, p. 497,

> cultura racionalizada con una comunicación cotidiana que ha menester de tradiciones vivas que la nutran»[12].

En el capitalismo periférico, sudesarrollado porque explotado, el 75% de la población mundial bajo régimen de capitalismo en el mundo (y de ahí se puede diagnosticar el fracaso del capitalismo para desarrollar dichos países), la sociedad exige otro tipo de categorías analíticas, y lo que en el capitalismo tardío es considerado un mero «sistema» yuxtapuesto, deviene el momento pertinente originario de la existencia humana: lo económico (en un sentido antropológico, ético y aun ontológico).

7.2. PARADIGMA DE LA «CORPORALIDAD VIVIENTE». TEOLOGÍA Y ECONOMÍA

El paradigma de la conciencia («yo pienso») fue subsumido en un paradigma del lenguaje («Yo hablo»), que posteriormente fue situado en una «comunidad de comunicación» (K. O. Apel) como su condición *a priori* de posibilidad. La persona, como la definía Aristóteles, es un «viviente (*zóon*) que tiene habla (*lógon)*». El «lenguaje» subsume todas las funciones racionales de la «conciencia» y las supera, ya que –como bien lo ha mostrado Paul Ricoeur– no es lo mismo un concepto que una palabra, que un discurso, y aun éste tiene un estatuto totalmente diferente al del «texto»[13]. Sobre este campo, la filosofía del lenguaje ha efectuado inmensos avances –y la teología no puede– dejar de asumirlos; de ahí la importancia y pertinencia de la indicada Teología de la Acción Comunicativa, a la que nos venimos refiriendo, sobre todo si se tiene en cuenta que la Biblia es un «tex-

---

[12] *Ibíd*., p. 522; p. 502.

[13] Véase, por ejemplo, «Qu'est-ce qu'un texte?», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris, 1986, pp. 137 *ss*.

to», y la «hermenéutica» es parte esencial constitutiva de la teología, como ya bien lo definió Schleiermacher–.

Pero de lo que se trata ahora, y por una exigencia que nos viene impuesta desde la *realidad latinoamericana* (igualmente del Asia y el África), es de que la persona humana no es sólo «lenguaje (*lógon)*», sino que esencialmente y ante todo es un «viviente (*zóon)*», pero no meramente como «animal» irracional, sino como «viviente» *siempre humano*. La «lógica» de la *vida* se hace presente en todos los momentos del ser humano. Su propia racionalidad, lengua, espiritualidad, etcétera, son momentos de su propia *vida humana*. La racionalidad, lengua, etcétera, son funciones «de» la *vida*. Por ello, al mismo tiempo que la persona es parte de una «comunidad *de comunicación*» (y sujeto de la misma acción comunicativa), es siempre y *a priori* miembro de una «comunidad *de vida*»; y por ser parte de ella, hay una «comunidad de comunicación» (fundada y como función de la «comunidad de vida»). Es a este nivel fundamental humano al que denominaremos «lo económico», pero no ya como un «sistema» a lo Habermas (como una *Wirtschaftswissenschaft*), sino como el momento relacional práctico y constitutivo esencial de la vida humana (donde se establecen las «relaciones» prácticas primeras, la producción de los objetos de la vida, su distribución, intercambio y consumo *para la vida* humana).

El sistema capitalista es mundial. Hay una estructura de circulación del valor en todo el mundo. En los análisis de la Teoría de la Acción Comunicativa no se considera este doble aspecto: se toma la «parte» (capitalismo central, llamado «tardío» ideológicamente) por el «todo» (el sistema mundial), con lo que se oculta, primero, la función de dominación del «centro» capitalista, y, segundo, no puede explicarse de ninguna manera la pobreza, miseria del capitalismo «periférico» (*que debería s*er

ahora comprendido como «explotado»). Pareciera que es una cuestión secundaria, pero produce la implantación ideológica de toda la estructura categorial, y por ello invalida tanto el «sentido» de lo analizado en el «centro» como en la «periferia» (es decir, en todas partes). A esto hemos llamado la «falacia del desarrollismo (*Felschluss der Entwicklungsideologie)*», aspecto del «eurocentrismo» (que invalida en parte la filosofía habermasiana y la teología que usa sus categorías).

La relación humana práctica primera es la de «persona-persona»[14], y es el momento «económico» por excelencia[15]. Lo económico no es sólo una cuestión de mercado o dinero, sino que tiene esencialmente que ver con la «corporalidad»: la «relación» práctica de los cuerpos (el señor domina al esclavo o al siervo, el capitalista al asalariado), y en vista al «consumo» o reproducción material de la vida (la «circulación menor» o *kat'exokhén*, como decía Marx)[16]. El «hambre» como necesidad (*Bedurfnis*) es el punto de partida de la económica (*Oekonomik*), en cuanto es la esencia del mercado (en el capitalismo, el «hambre» sin dinero no es mercado, porque no es «solvente», y en esto estriba el problema: ¿cómo

[14] Véase mi *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986, caps. 1, 4 y 5.

[15] Para Marx, el capital es esencialmente una «relación social», cuestión práctica fundamental que han olvidado los que le critican su pretendido «paradigma productivista» (Véase mi obra *El Marx definitivo [1863-1882]. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*, Siglo XXI, México, 1990, caps. 9 y 10). Es decir, «lo práctico» es el constitutivo esencial de «lo económico» (que no puede por ello ser relegado a un mero «sistema» que se conecta por el «dinero» con el «mundo de la vida cotidiana [*Lebenswelt*]», como opina Habermas repetidamente).

[16] Véase *Grundrisse*, Dietz, Berlin, 1974, p. 570: «La pequeña circulación entre el capital y la capacidad de trabajo [...] La parte del capital que entra en esta circulación –los medios de subsistencia– es el capital circulante *kat'exokhén*».

dar de comer a los «hambrientos» que no tienen «dinero»? –ya que el sistema no les permite trabajar y por ello ganar un salario–). Y el sistema del capitalismo periférico, porque es un sistema explotado por el capitalismo central (es decir, «transfiere» estructuralmente valor)[17], al no poder acumular suficiente valor, es un capital «débil» (es decir, no puede absorber la totalidad de la población como asalariada, y como consecuencia sobreexplota[18] a la fuerza de trabajo con bajísimos salarios, que no crean mercado nacional suficiente): economía capitalista de miseria, donde las categorías habermasianas no pueden aplicarse (ya que el «mundo de la vida cotidiana [*Lebenswelt*])» y los «sistemas», responden a una lógica, ya una crisis, completamente distintas de las del capitalismo central, llamado «tardío» eufemísticamente).

La segunda relación de lo económico, y no la primera, es la de la «persona-naturaleza» por medio del trabajo. En este caso, el «trabajo vivo (*lebendige Arbeit)*» es sub sumido (*subsumiert*) en la Totalidad[19] institucionalizada del capital[20], y sólo en este caso el trabajador pue-

[17] Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido (1861-1863). Comentario a la segunda redacción de «El Capital»,* Siglo XXI, MéXiCO, 1988, capítulo 15 sobre el «Concepto de Dependencia» (con amplia bibliografía y debate).

[18] Tesis de Mauro Marini en *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1973.

[19] Habría aquí mucho que corregir a la tesis, tan bien expuesta, de Martin Jay, *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley, 1982.

[20] La subsunción desde la Exterioridad del capital del trabajo vivo parte de un contrato. Este contrato lo establecen dos partes en una situación de violencia (por parte del trabajo vivo) y de dominación (por parte del propietario del capital). John Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971, parte de una situación abstracta y formal, pero nunca desciende al nivel real del capitalismo, donde *esencialmente* los contratantes están en posiciones de inequidad. esto Marx lo indicó expresamente, aun en *El Capital*,

de trabajar (porque le han sido expropiadas sus posibilidades de ejercer ese derecho propio). El «proceso de *trabajo*» es el momento segundo de trans-formación (cambio de forma) de la naturaleza como «pro-ducto» (el «pan» al que nos referiremos posteriormente).

El estatuto económico del producto puede describirse de muchas maneras. En primer lugar, por medio del mismo proceso de producción (que subsume igualmente tecnología, que en la «competencia» entre capitales determina la obsolescencia de las peores y deja en pie sólo las más productivas, y de ahí la permanente revolución tecnológica del capitalismo), el «trabajo vivo» materializa parte de su vida (el «valor» es vida *objetivada*) en el producto, propiedad del capital. En segundo lugar, por la «competencia» indicada, y también entre naciones, puede (y de hecho se realiza) producirse una «transferencia» de valor. Este fenómeno de empobrecimiento del capital nacional global periférico es de la mayor importancia (y sólo si se tiene la categoría marxista de «valor» puede descubrirse este fenómeno tan esencial para el mundo subdesarrollado). Es aquí donde una Teología de la Acción Comunicativa queda limitada a los solos países «centrales», y la totalidad de sus conclusiones se limitan a la región llamada Estados Unidos y Europa, incluyendo la Europa oriental emancipada del estalinismo (un 13% de la población mundial actual). Una Teología de la Liberación, que pretende situar el hecho de la dominación en el horizonte mundial, no puede circunscribirse *solamente* (y no por ello negará mérito a esta Teología progresista y de mucha importancia) al para-

---

cuando escribe: «Un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad! [...]» (ed. 1873, cap. 4; MEGA, II, 6, p. 191).

digma de la acción comunicativa (o al hecho de la comunicación en general).

7.3. TRABAJO VIVO, VALOR Y PRECIO

Este debe ser un aspecto central en la teología contemporánea. La cuestión de la «teoría del valor»[21] no es sólo un problema teórico: es un problema ético; es la mediación categorial necesaria para unir el «mercado» capitalista –que se ha manifestado de una gran «eficacia», lo que no indica su eticidad– con la vida humana, con la dignidad de la persona. En efecto, el «mercado» es el lugar donde los «productos» se transforman en «mercancías» y adquieren «precio» (que sería la transformación del «valor» en «dinero», para una doctrina antropológica y ética como la de Marx[22], aunque para

[21] Véase cómo trata la cuestión J. Habermas, en *op. cit*., t. II, pp. 496 ss.; pp. 477 ss. En realidad, Habermas tiene sólo un interés «sociológico», y nunca propiamente económico, por ello no puede entrar en la reflexión que ahora introducimos. Lo mismo acontecerá con la teología postmarxista de los que siguen sus pasos.

[22] Al desconectarse el «valor» y el «precio», se destruye toda la «intención» científica del trabajo teórico de Marx. Piero Sraffa, con su *Production of Commodities by Means of Commodities. Prelude to a Critique of Economic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960 (véase igualmente de Ian Steedman, *Marx Alter Sraffa*, Verso, London, 1981; y la polémica de Ian Steedman-Paur Sweezy-Anwar Shaikh y otros, *The Value Controversy*, Verso, London, 1981, en especia del último de los nombrados, «The poverty of Algebra»), intenta justamente esta desconexión. Franz Hinkelammert responde en su obra inédita *La coherencia lógica de la construcción de una mercancía patrón*, San José, 1988, en especial en el capítulo 12 sobre «Las posiciones ideológicas de Sraffa». Véase, además: Roy Bhaskar, *Scientilic Realism and Human Emancipation,* Verso, London, 1986 (cap. 3: «La ilusión positivista. Esbozo sobre una ideología filosófica del trabajo», pp.

los marginalistas, desde William Jevons, Karl Menger o Leon Waldras, sería simplemente lo «estimado» según la cantidad de «deseo» o necesidad [aunque esta «necesidad» no es la del productor] del comprador). Para una teoría donde la persona humana es el absoluto (y transformarla o usarla como «cosa» o «mercancía» es considerado como la inversión fetichista; y teológicamente en esto consiste el pecado)[23], es de importancia religar el mercado, el precio de las mercancías, al sujeto humano (el «trabajo vivo»). La única manera de articular dicho sujeto del trabajo al «precio» de la mercancía es por mediación del «valor». El «valor» es en el producto (y en la mercancía, y por ello en el precio) la *misma vida humana objetivada (Vergegenständliche*). La cuestión central en la intención –y esta es mi interpretación– del autor de *El Capital* (economista que, al mismo tiempo y como hemos probado en esta obra, desarrolló una teología negativa o una «teología metafórica» en su sentido fuerte, como diría Ricoeur) fue el poder articular sin saltos (fundando cada categoría o momento del método en otro anterior, y todos, por último, en el «trabajo vivo») la circulación o las cuestiones del mercado con la producción o las cuestiones de la subjetividad del productor, del obrero. En el concepto del «valor» (valor «en general», que Marx distingue por primera vez del concepto de valor «de cambio» sólo en 1872, al preparar la segunda edición de *El Capital*), lo esencial no es la dis-

---

224 *ss*.); o George McCarthy, *Marx' Critique of Science and Positivism*, Kluwer Academic Publ., Boston, 1987. De Raúl Rojas, *Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx «Kapital*», Argument, Hamburg, 1989, donde se estudia la cuestión de «Das Wert-Preis-Transformation-Problem», pp. 208 ss.

[23] Véase mi *Etica comunitaria* citada, caps. 2 y 3, y en especial el caps. 12, el capital como «relación social» estructural, institucional e histórica de pecado.

tinción entre trabajo concreto y abstracto, sino entre trabajo vivo y objetivado (muerto). El «trabajo vivo» no tiene valor porque es la «fuente creadora de valor desde la nada» del capital (posición creacionista, schellingiana) [24], mientras que la «fuerza de trabajo (*Arbeitskraft)*» sí tiene valor, porque asume los medios de subsistencia que consume el obrero para la reproducción de su «capacidad de trabajo (*Arbeitsvermogen)*». «Valor» es entonces *vida*, pero vida *objetivada*, no la vida misma como subjetividad, actividad –que, sin embargo, se encuentra en la «pobreza absoluta (*absolute Armut)*».

En una visión antropológica (más que «humanista») de la posición de Marx puede descubrirse que, en realidad, éste analizó la totalidad de los momentos de la economía como un desplegarse (*entfalten*) del ser humano. El «capital» (en la visión antropológica y ética de Marx) es el fruto de la acumulación, cuyo «Ser» es el «No-ser» del obrero; cuya realización cósica (*sachlich*) es des-realización humana, muerte, perversión, injusticia «ética» (no meramente «moral»):

> «Este proceso de realización [del capital] es a la par el proceso de desrealización (*Entwirklichungs*–) del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio No-ser o como el Ser de su No-ser: el capital»[25].

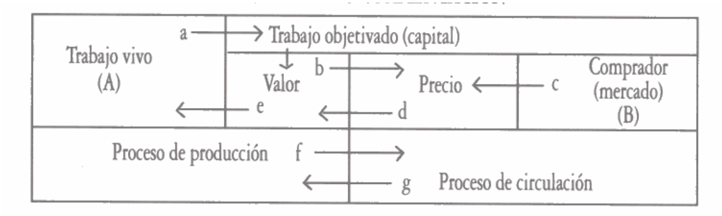
Para mayor claridad de lo que expondremos a continuación, valga el siguiente esquema.

---

[24] Hemos demostrado, en la obra citada, que el colocar el «trabajo vivo» como «fuente (*Quelle*)» (no como «fundamento [*Grund*]») creadora (*schäfferische*) del valor «desde la nada (*aus Nichts*)» es una posición de Schelling definitivo de la *Philosophie der Offenbarung del 1841* –cuestión que, pienso, hubiera dado a Habermas otra interpretación completamente distinta de Marx–.

[25] *Grundrisse*, pp. 357, 45-358, 11.

Esquema 7.1
MOVIMIENTOS ANTAGÓNICOS DE FUNDAMENTACIÓN



Aclaraciones al esquema: flecha a: objetivación de vida (= valor); b: transformación del valor en precio; c: deseo del comprador o compra; d: el precio determina el valor; e: el precio determina el valor del trabajo. La dirección de las flechas indica la de la fundamentación.

En 1871 publicaba w. Jevons (1835-1882) su *The Theory of Political Economy*[26] –sólo cuatro años después de la aparición de *El Capital*, I de Karl Marx–. En dicha obra se produce el comienzo de la «inversión» que está a la base de toda la economía capitalista contemporánea (del «marginalismo», y de las teologías que siguen sus pasos). Nos dice nuestro autor:

> «The science of Political Economy rests upon a few notions of an apparently simple character. Utility, wealth, value, commodity, labour, land, capital are the elements of the subject [...] The value depends entirely upon utility. Prevailing opinions make labour rather than utility the origin of value; and there are even those who distinctly assert that labour is the cause of value [...]»[27].

La determinación del valor tiene como fundamento el «placer o pena (*pleasure or pain)*»[28], el «sentir (*feeling)*»[29] del comprador de la mercancía; a más placer o mayor «sentimiento» (o «necesidad», pero en un sentido

[26] Citaremos de la 5ª. edición de Kelly y Millman, New York, 1957.
[27] *Ibíd.,* p. 1.
[28] *Ibíd*., p. 28.
[29] *Ibíd*., p. 29.

y ligado al «mercado», la «moda», etcétera), la mercancía tiene mayor «utilidad», es decir, «valor» (para mí, para nosotros, ahora y aquí). Si hay variación del «sentimiento (*feeling)*», aquélla determina una cierta variación del valor (determinado, por su parte, por la «oferta y demanda» y por la «abundancia y escasez» de la mercancía). Por ello, «pleasure and pain are undoubtedly the ultimate objects of the Calculus of Economics»[30], y el «degree of utility» determina el del valor (en especial el «grado final o último de utilidad»)[31]. Por todo ello, opina Jevons, se equivoca A. Smith cuando piensa que «1abour was the first price, the original purchase-money, that was paid for all things»[32].

[30] *Ibíd.*, p. 37.

[31] Este «final degree of utility» (*Ibíd*., p. 52) es el punto de partida del futuro «marginalismo».

[32] *Ibíd*., p. 167, donde Jevons cita a Smith, en *The Wealth of Nations*, libro I, cap. 5. Evidentemente, Marx no acepta tampoco la definición de Smith, porque el trabajo (como «trabajo vivo») ni es precio ni tiene precio; como «fuerza de trabajo» tiene precio, pero no fijo, ya que cambia; de todas maneras, antes que el «precio» el trabajo determina el «valor», y éste es el que determina el «precio» (en el esquema es necesario pasar por el movimiento de la *flecha a* al de la *flecha b*, y no directamente del «trabajo» al «precio»). Esta crítica se encuentra repetidamente en Marx (véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, caps. 1, 2 y 6). Escribe Marx: «A. Smith [...] unas veces confunde y otras veces desplaza la determinación (*Bestimmung*) del valor de las mercancías por la cantidad del trabajo necesario [y la confunde...] con la cantidad de mercancía por la que puede comprarse una determinada cantidad de trabajo vivo» (*Teorías del plusvalor*, ed. cast., FCE, México, t. I, 1980; MEGA, II, 3, 2, pp. 364-365). El valor producido en el «tiempo necesario» es parte del valor de la mercancía (porque habría que añadirle el plusvalor); la «cantidad de mercancía» que se compra con el salario (= valor de la capacidad de trabajo) incluye plusvalor que ahora «paga» el trabajador con su salario. Es decir, el valor que se produce en el «tiempo necesario» es menor que el valor de la mercancía; el dinero, que se obtiene por el salario, es igual al precio = valor de la mercancía (de otra manera: con el valor de su salario puede comprar menos valor que el que produjo para

Se ha producido entonces una inversión completa: del «trabajo vivo» y la «persona» como punto de partida (*A* del esquema) se pasa ahora al «mercado» o al «capital» (*B*) como dicho fundamento. Esta «inversión» fetichista (teológicamente es la «idolatría» y el ateísmo del Dios Vivo y de su creatura: la persona humana como el criterio absoluto de toda economía) se consuma cuando se piensa que aun hablar de «valor» es complicar innecesariamente las cosas. Con Marshall, Hayek y Friedman, sólo es necesario referirse al «precio»; la fetichización es completa. Nos dice el último de los nombrados en el capítulo «El poder del mercado», de la obra *Libertad de elegir*:

> «Los precios desempeñan tres funciones en la organización de la actividad económica: primero, transmiten información; segundo, aportan estímulo para adoptar los métodos de producción menos costosos [...]; tercero, determinan quién obtiene las distintas cantidades del producto –la llamada distribución de la renta–»[33].

Ahora, todo el discurso (y también los discursos teológicos que dependen de este tipo de análisis)[34] parte de su único fundamento: el mercado, el capital. La «cien-

obtener dicho salario). En esto estriba la cuestión «teológica» por excelencia. Si la persona humana no es la «sustancia» (causa efectora) o el fundamento de la «determinación» del valor, toda la economía se fetichiza, es decir, se funda «en» el capital, y no en la persona humana.

[33] Ed. cast., Grijalbo, Barcelona, 1979, p. 32; *Free to Choose*, Avon Books, New York, 1979, p. 6. Véase además, de Friedman, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, 1982; o de su maestro Friedrich Hayek, *The Road of Serfdom*, University of Chicago Press, 1976.

[34] Véase por ejemplo la obra de Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, New York, 1982, en especial cap. 2.(pp. 104 .ss.): «Theologically speakmg, the free market and the liberal polity follow from liberty of conscience [...]. In this sense, a defense of the freemarket is, first, a defense of efficiency, productivity, inventiveness and prosperity. It is also a defense of the free conscience [...]» (p. 112). Véase la

cia» –que en Max Weber recibió absoluta independencia de la antropología, de la persona y de la «ética»[35]– parte del horizonte del «capital» y el «mercado» ya constituidos y como hechos «naturales», tanto en A. Smith[36] co-

---

obra de Hugo Assmann-Franz Hinkelammert, *Teología y Economía*, Vozes, Petrópolis, 1989.

[35] Véase la excelente crítica del pensamiento de Max Weber en Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1977, pp. 64 ss. Esto es tanto más importante, porque ciertamente Weber está debajo de los análisis de J. Habermas, y por tanto de la teología que se construye sobre su pensamiento. En efecto, en *Economía y Sociedad* (ed. cast., FCE, México, 1984) leemos: «Pretendemos hablar aquí de economía en otro sentido [...]. Tenemos de un lado una necesidad o un grupo de necesidades y, de otro, según apreciación del sujeto, un acervo escaso de medios [...]. Es necesario que entre en juego la actitud específica de lo económico: *escasez de medios* en relación con lo *que se apetece*» (pp. 273-274). Puede verse la coincidencia con Jevons: lo económico es la relación de la mercancía con el placer, sentimiento o «necesidad» del comprador en el mercado (no es la «necesidad» del trabajador o productor, que estaba al origen del «producir» lo que, por no existir, había que ponerlo en la existencia por medio del trabajo).

[36] Nos dice ingenuamente Smith: «In that early and rude state of society which procedes both the accumulation of stock [capital] and the appropriation of land, the proportion between the *quantities of labour* necessary for acquiring different objects seems to be *the only* circumstances which can afford any rule for exchanging them for one another [...] As *soon as stock* [capital] has accumulated in the hands of particular persons, *some of them* [¿por qué?] will naturally employ it in setting to work industrious people [...] in order to make a profit [...] by what their labour *adds* [¿de dónde?] to the value of the materials» (*The Wealth of Nations*, I, 6, Penguin Books, Harmondsworth, 1985, pp. 150-151; ed. cast., FCE, México, 1984, pp. 47-48). La única cuestión que habría que plantearle a Smith sería: ¿Ese «as soon as stock...» es un estado de *naturaleza* o es un momento y producto de instituciones históricas? y si es una institución histórica, debería estudiarse el problema de si un «efecto» a posteriori no tiene alguna «causa», y no simplemente acertar dicho «efecto» como un factum *a priori* de la razón natura .En esto estriba todo el problema de una economía «crítica», el de la Teología de la Liberación, ya que ese factum «histórico» es un «pecado estructural»,

mo en J. Rawls, según vimos–. Para Friedman, la causa de las desigualdades (que para Marx era el problema más grave a resolver por la racionalidad de la economía, para determinar los fundamentos de la injusticia o del trabajo «impago») es ahora el simple azar (lo puramente «irracional» y contradictorio con toda «razón»):

> «El azar determina nuestros genes [...]. El azar señala la clase de familia y el contexto cultural en que nacemos y, consecuentemente, *nuestras oportunidades para desarrollar nuestras capacidades* física y mental. El azar fija igualmente otros recursos que podemos heredar de nuestros padres u otros benefactores»[37].

Como ya hemos expresado esto con respecto a J. Rawls, para Friedman, igualmente, es puro azar que alguien nazca como hijo de un millonario de Nueva York, y otra persona de un limosnero de Nueva Delhi. Teológicamente, existe una exigencia ética en cuanto a que se deba remediar posteriormente esa «diferencia inicial» histórica. El azar no *justifica* que deban éticamente mantenerse las diferencias (claro que el eliminarlas trae consigo nuevas dificultades, tales como el deber crear nuevos tipos de diferencias en la nueva organización social). Pero, de todas maneras, no debe confundirse «azar» con «naturaleza» (y, en ambos casos, opinarse que son inamovibles, incambiables, «intocables» como la institución de los «parias» en la India).

7.4. EL «CULTO» AL FETICHE Y LA SACRAMENTALIDAD EUCARÍSTICA

Hemos tratado esta cuestión en otros trabajos[38], por lo que no nos extenderemos aquí de manera especial.

---

histórico, originario (Véase mi obra *Etica comunitaria*, caps. 2.2-2.6 y 12.4-12.10). Pienso que es la cuestión esencial de la teología contemporánea.

[37] *Op. cit*., p. 41; ed. inglesa, p. 13. «Chance (azar)» es el concepto que reemplaza a la «racionalidad» a la que aspiró Marx.

[38] Véase *Ética comunitaria*, caps. 1.6-1.8. 6.3-6.7, 11 y 12;

En efecto, Hegel escribe en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* que para que haya «culto (Kultus)» es necesario que «yo me encuentre separado de Dios»[39], y en este nivel se cumple el «culto» imperfecto. Por el contrario, el «culto» perfecto es que «yo sea en Dios y Dios en mí (*mich in Gott und Gott in mich)*»[40]. Esta «unidad concreta» puede realizarse sólo con «la certeza (*Gewissheit*) de la Fe en la Verdad»[41], recordando que la Verdad es Todo, y el Todo es Dios. La Fe, para Hegel, consiste en el acto por el que la «representación (*Vorstellung)*» –no como «pensar (*Wiessen)*»– afirma el «objeto creído» como la «Idea absoluta», es decir, como el Ser de Dios (no «especulativamente», sólo «representado objetualmente»). Este acto supremo de «creencia» (de que la «representación» es la «Idea») –muy superior al acto de la «estética», pero inferior al «*Absolute Wissen* (Saber Absoluto)»– es el «culto» perfecto:

> «El culto (*Kultus*) es un acto que tiene el fin en sí mismo, y este acto es la Fe que es la Realidad (*Realitaet*) concreta de lo Divino y la conciencia en sí (*in sich)*»[42].

Herrschaft und Befreiung, Exodus, Freiburg/Sw., 1985; en especial «Arte Cristiano del oprimido en América Latina», en *Concilium* 152 (1980),pp. 215-231; y «Le pain de la célébration: signe communautaire de justice», en *Concilium* 172 (1982), pp. 89-101 (tema expuesto largamente en mi obra «Introducción» a la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983, t. I, pp. 6 *ss*., a partir del tema de la «conversión» de Bartolomé de las Casas). Igualmente en nuestra *Para una ética da Libertaçâo Latino-americana*, Loyola, Sao Paulo, 1984, t. 5, pp. 87-99: «A economía arqueológica»; o en *Filosofía de la Liberación*, cap. 3.4.8: «Materialismo crítico y culto como economía» (idea que se inspira, por partes iguales, en Emmanuel Lévinas y Karl Marx, y, por supuesto, en el Nuevo Testamento).

[39] *Religionsphilosophie*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 6.16, p.202.

[40] *Ibíd*.

[41] *Ibíd.,* p. 203 (véase *Enzyklop*., parágrafos 570-571).

[42] *Ibíd*., p. 218.

Este culto perfecto, momento del Entendimiento (*Verstand*) que se aproxima a la Razón (*Vernunft*), es el momento central del «Reino del Hijo», cuya expresión suprema (y eurocéntrica) es la cultura germano-europea y la religión de la Cristiandad, la que es el «fundamento del Estado como una y la misma cosa»[43]. En este caso, el «culto» (la liturgia) es un acto «intelectual» (fe, entendimiento, representación, certeza, razón, saber... todos momentos del conocimiento).

Una vez que el «mercado» o el «capital» se ha desconectado del «trabajo vivo», la «ciencia económica (*Wirtschaftswissenschaft*)) se ocupa sólo esencialmente de problemas fetichizados dentro del horizonte de dicho mercado (o exclusivamente desde el capital); en su fundamento, del cálculo de la tasa de ganancia (de la valorización del valor), sin relación alguna con la persona, el valor (como objetivación de vida) o la ética (como juicio sobre el trabajo «impago»). Independizada la economía del «mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)), viene a yuxtaponerse como un «sistema»[44]. En ese caso, la cultura, la religión, constituyen momentos de dicha (*Lebenswelt*), y en relación con ésta la teología efectúa su reflexión. De todas maneras, no podrá evadirse del estrecho horizonte de la «comunidad de comunicación» donde se cumple la «acción comunicativa».

Muy por el contrario, nuestra intención es mostrar que el «culto» o la «liturgia» exige un momento *mate-*

[43] *Ibíd*., p. 236.

[44] Para Habermas, lo económico, como el «dinero», como el «poder» en otro nivel, coloniza la *Lebenswelt* (Véase en la *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. II, pp. 229-294: «Entkoppelung von System und Lebenswelt»; pp. 489-547: «Marx und die These der inneren Kolonisierung»; ed. cast., t. II, pp. 215-280 y 485-501).

rial, objetivo, un producto del trabajo como relación de la «carnalidad»; o «corporalidad (*Leiblichkeit)*» –la *basar* hebrea o la *sarx* griega, que no era el mero «cuerpo (soma)» griego opuesto a un alma–, cuyo estatuto es, en un sentido preciso, *económico*. Es decir, es una relación práctica (entre la comunidad celebrante y Dios: «relación persona-persona») y productiva («persona-naturaleza» a través del trabajo). La persona no es sólo miembro de una «comunidad de comunicación», sino previa y radicalmente es parte de una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft)*»:

> «Eran constantes en oír la enseñanza de los apóstoles y en la *comunidad (koinonía*), en el partir el *pan* y en las oraciones [...]. Los creyentes vivían todos unidos y tenían todo en *común (koiná)*; vendían sus posesiones y bienes y los repartían según las *necesidades* de cada uno [...]. Partían el *pan* en las casas y *comían juntos*» (Hechos 2,42-45)[45].

En esta descripción tenemos todos los elementos de una teología de la «comunidad *de vida*» (como subsunción de una «comunidad de comunicación»), comunidad donde «comían *juntos*». El «comer» no es un acto del lenguaje (no se «comen» *textos*, Ricoeur lo sabe; aunque se celebra el «comer» con hermosos «símbolos») o de la comunicación (no se «comen» *argumentos,* Habermas no puede negarlo; aunque todos los argumentos algo tienen que ver siempre con la vida, vida humana, y su re-

---

[45] Véase la manera cómo hemos tratado este texto en nuestra obra *Ética comunitaria*, cap. 1.1-10. Igualmente, para lo que sigue, téngase en cuenta el trabajo citado más arriba en nota 9, en especial el punto 4: «*La comunidad de vida y la interpelación del pobre.* La praxis liberadora» (y aún: «4.3. De la comunidad de comunicación del *lenguaje* a la comunidad de comunicación de la *vida*»), donde confrontamos la posición de K. O. Apel con la de Marx, reinterpretando a este último desde sus «4 redacciones» desconocidas de *El Capital*.

producción). En este caso, la «religión» no es un mero momento de la *Lebenswelt* (con su intencionalidad propia), sino que debe situársela en un nivel aún más radical de la vida humana[46]; en un nivel propiamente «económico» (es decir, el de las relaciones prácticas, del trabajo, el «pan», el consumo, la satisfacción, en el que consiste el «Reino de Dios»)[47]. Por ello, el «culto» o la «liturgia» no son un acto «interior» de buena voluntad; es un acto objetivo que debe contar con una «ofrenda», una «materia» del sacrificio, producto del trabajo humano:

> «Te ofrecemos este *Pan*, fruto del *Trabajo* y de la *Tierra*» –dice el celebrante en la oración del ofertorio de la misa católica–.

El «Pan» sacramental –del que nos habla Feuerbach en el texto citado al comienzo de este capítulo, y que se puede «comer»– es «material», en el sentido de «*materia* de trabajo *humano*»[48]. El «culto» exige entonces un

---

[46] Hace años planteamos esta cuestión en nuestra obra *Religión*, Edicol, México, 1977, donde hablábamos de «religión como infraestructura». Al no poder atribuir a Marx mismo ese tipo de categorías (como «supra-» e «infraestructura», o al menos no fueron categorías fundamentales de su pensamiento, como lo hemos probado en nuestros comentarios a las «4 versiones» de *El Capital*), debemos ahora situar mejor la problemática en un nivel propiamente «económico» (pero como *Oekonomik*, antropológica, ética, ontológica, y no sólo como *Wirtschafswissenschajt*).

[47] Véase el concepto de «Reino de Dios» como «satisfacción» (en su sentido carnal y espiritual, al mismo tiempo) en nuestra obra *Ética comunitaria*, cap. 1.7-1.10.

[48] Marx tiene de la «materia» un sentido productivo (el teólogo le llamaría «sacramental»); es decir, no interesa la materia «cósmica» de un pretendido «materialismo dialéctico» (al cual Marx nunca se refirió), sino a un constituir la «naturaleza» como «materia de trabajo» (Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985, pp. 37 ss.): «Esta naturaleza (*Natur*) anterior (*vorhergehende*) a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no

«pro-ducto (*Her-stellt)*» del trabajo, por trans-formación (cambio de «forma») de la naturaleza. Ese trabajo objetiva la vida humana en el producto, y, por ello, dicho «Pan» es ya sagrado al inicio. Bíblicamente, la «vida objetivada» se la simbolizaba con la «sangre»[49] (lo que en «economía» antropológica y ética denominamos «valor»). Si la injusticia de un contrato tenido como «naturaleza» (según J. Rawls, como por ejemplo el de salario) se apropia de una parte del «valor» producido (como «plusvalor»), dicha ganancia obtenida de la «vida» del trabajador deberá ser juzgada como «pecado». La «pobreza» o miseria (como la que sufre en el presente América Latina, por transferencia de valor del capital periférico al central) es un «fruto del pecado»[50]. Pero este «pecado» es invisible al que no posee las categorías para descubrir dicha «relación social» de dominación (en la que consiste el capital como tal, y la relación de dependencia entre el capital global nacional periférico y central). En este caso, el «culto» a Dios es, como expresaba el profeta: «Misericordia quiero y no sacrificios». Negar la negación del pobre, que en su piel sufre el pecado (en su frío, en su hambre, en su sed, en su no-casa, en su enfermedad... todo eso que padece el pueblo latinoamericano, africano y asiático bajo el capitalismo periférico), es el culto deseado por Dios –que tiene un estatuto «económico», objetivo, material, sacramental, como el

---

existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach» (*La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 48; MEW 3, p. 44). A Marx no le interesa «la aprioridad (*Prioritaet*) de la naturaleza exterior» (*Ibíd.).* Nos dice: «Esta es la materia (*Stoff*) en que su trabajo se realiza, en la que obra, con la que y por la que produce» (*Manus*., I, 44; MEW EB 1, p. 512).

[49] «Quien no paga el justo salario derrama *sangre*» (Ben-Sira / Eclesiástico 34,22).

[50] Véase mi *Ética comunitaria*, cap. 2.7-2.8, sobre el «pobre» y la «muerte».

pan, el vino, el aceite, la sal, el agua... «materia» de los sacramentos que reproducen la vida, carnal y espiritual–.

Por el contrario, el demonio, satán, el Anticristo, el fetiche, vive de la vida de los pobres y como «los príncipes de las naciones las dominan y los poderosos las oprimen» (Mateo 20,25), de la misma manera las estructuras económicas hacen con los pobres:

> «Estos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia [...]. y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la Bestia, o el número de su nombre» (Apocalipsis 17,13 y 13,17)[51].

El saber situarse «económicamente» permite alcanzar un nivel de «realidad» suficiente, donde la «religión» deviene sacramental, corporal; donde las relaciones prácticas (como «gracia» o «pecado») determinan la relación entre personas y de producción con la naturaleza, y donde el «Pan» litúrgico puede ser «Pan de vida». y por ello, los que se sitúan en este nivel concreto, real, sufren la persecución y la muerte –como Ignacio Ellacuría y sus compañeros en noviembre de 1989, en el momento de la «caída del muro de Berlín»–:

> «La hora viene en la que los que los asesinen a ustedes pensarán rendir culto (*latreían*) a Dios» Quan 16,2).

[51] Es sabido que este texto del Apocalipsis lo cita Marx en el capítulo 2 del tomo I de *El Capital* (ed. cast., Siglo XXI, México, 1979, p. 106; MEGA, 11,6, pp. 115-116). Este, y otros cientos de textos bíblicos (véase Reinhard Buchbinder, *Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1976), muestran que para Marx el capital era el «anticristo», Mammón, Moloch, el Fetiche; es decir, el demonio. Hemos probado en este trabajo que esta «metáfora» abre, por el desconcierto semántico que produce, un «nuevo mundo» (diría Ricoeur) de insospechado «sentido» para la teología.

En efecto, el «culto» al fetiche, a satán, se consuma por la acumulación de la «sangre» de los pobres (porque los pobres deben vender su cuerpo por un salario, y su vida objetivada, valor, se acumula como ganancia del capital) o de la «sangre» de los mártires que luchan objetivamente por liberarlos de la «relación social» (práctico-productiva, económica) que los domina. Esa «estructura de pecado» es histórica; en ella consiste la esencia del demonio, del Fetiche: el Anticristo. Pero es necesaria una «Teología de la Economía» –en su sentido fuerte– para poder efectuar una «hermenéutica» de este ser invisible que no se hace presente en el «mundo de las mercancías», en el «mercado», en el «capital» visto desde él mismo y no desde el «trabajo vivo».

III. A MANERA DE TRANSICION

Siendo éste el cuarto tomo de una paciente re-lectura de Marx, pienso que debemos entrar en una fase de transición filosófica, para establecer un desarrollo en diálogo con lo alcanzado en otros niveles de reflexión. El pensamiento contemporáneo -y la *Filosofía y Teología de la Liberación* pueden aprender mucho de ello- efectuó primeramente el llamado *linguistic turn* (un giro filosófico en torno a la cuestión del lenguaje, desde Frege, Carnap, o el primer Wittgenstein). Este giro fue seguido de una nueva etapa: el *pragmatic turn* (el giro pragmático, desde el segundo Wittgenstein, Austin o Searle), que subsumió lo ya avanzado por el pensamiento analítico dentro de una visión mucho más compleja, concreta y ahora dentro del ámbito de la razón *práctica*. Por ello nos parece pertinente para América Latina, y, ahora sí, debemos «transitar» de la crítica de la economía política de Marx a una crítica de la filosofía del lenguaje. Esta última, por su parte, es pensada por Karl Otto Apel desde una «pragmática trascendental». Intentaremos probar que el producto teórico de Marx tiene muchas mayores posibilidades de lo que algunos se imaginan. De ahí el título del último capítulo de esta obra: «De la *económica* a la *pragmática*», ya que indica el inicio de una etapa de *la Filosofía y Teología de la Liberación,* y como continuación orgánica con lo realizado hasta ahora.

8. DE LA «ECONÓMICA» A LA «PRAGMÁTICA»

> «*Habla* el rico, y muchos lo aprueban y encuentran elocuente su *hablar* sin sentido; [...] *habla el pobre con acierto, y no le hacen caso*; *habla* el rico, y lo escuchan en silencio, y ponen por las nubes su talento; habla el pobre, y dicen: ¿quién es éste?, y si cae, encima lo empujan» (Ben Sira 13,22-23).

En las líneas finales de este libro deseamos lanzar algunas propuestas como transición a futuras discusiones en el centro de la temática actual. Se trata de entrecruzar dos temáticas aparentemente paralelas, que nunca se tocan: la de las ciencias sociales, en especial de la economía (y de la filosofía económica) y la de las ciencias del lenguaje (en especial la tradición de la filosofía analítica anglosajona). Se trataría de indagar el cómo el mismo hontanar o «comunidad» es lo supuesto ya siempre *apriori* para todo «acto-de-trabajo», como para todo «acto-de-habla»; una «económica» que se pueda articular a una «pragmática» -y, todo esto, en perfecta consonancia con las propuestas teóricas de Marx-. Veamos primeramente cómo podemos pasar del «acto-de-trabajo» a la «económica» (8.1), y de ella a la «pragmática», como condición de posibilidad del «acto-de-habla', (8.2).

8.1. ¿ES POSIBLE PASAR DEL «ACTO-DE-TRABAJO» A UNA «ECONÓMICA»?

Llegamos al momento en que debemos hacer la síntesis del horizonte desde donde se sitúa el tema del fetichismo en la etapa definitiva de la vida de Marx (1857-1873). En esta época podemos observar los siguientes seis momentos, siempre sobre el tema del fetichismo:

1) En los *Grundrisse*
2) En el capítulo 1 de la *Contribución* (1859)
3) En los *Manuscritos del 61-63*
4) En los *Manuscritos del 63-65*, en dos momentos: en el libro I (el «capítulo 6 inédito») y en el libro III (el «capítulo 7»).
5) En el capítulo 1 del libro I de *El Capital* (1867)
6) En el parágrafo 4 del capítulo 1 de 1873 sobre «El fetichismo de la mercancía y su secreto».

Estos son, cronológicamente, los textos principales a tener en cuenta para esta reflexión final.

Desde el inicio mismo, en la primera página del primer cuaderno de esta época definitiva, en 1857, Marx critica ya el solipsismo -crítica que Karl-Otto Apel repetlra a su manera-:

> «Individuos que producen *en sociedad*, o sea, producción de los individuos *socialmente determinada*: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron *las robinsonadas dieciochescas* [...] En esta sociedad de libre competencia, cada individuo *aparece como desprovisto de los lazos naturales*» [1].

[1] *Grundrisse*, Cuad. 1; ed. cast., I, p. 3; ed. alem., p. 5. El texto tiene muchas reflexiones que son de actualidad. Dice todavía acerca del solipsismo originario: «A los profetas del siglo XVIII [...] se les aparece como un *ideal* cuya existencia habría pertenecido al

Y como anticipándose a nuestras sospechas, llega a escribir:

> «La producción por parte de un individuo aislado, *fuera de la sociedad* [...], no es menos absurda que *la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí*» [2].

Marx escribe nuevamente refiriéndose a esta cuestión en el texto definitivo de 1873, en *El Capital*, I:

> «Como la economía política es afecta a las robinsonadas, hagamos primeramente como que Robinsón comparezca en su isla» [3].

La manera como concibe Marx en 1857 este estar ya siempre *apriori* en algún tipo de comunidad, se deja ver en el famoso texto de los tres estadios [4]:

> «Las *relaciones de dependencia* (*Abhängigkeitsverhältnisse*) personal [...] son las primeras formas sociales [...]. La independencia personal, fundada en la dependencia respecto a las cosas, es la segunda formas [...] La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria* (*gemeinschaftlichen*), social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio» [6].

---

pasado. No como *un resultado histórico*, sino como punto de partida de la historia» (*Ibíd*., pp. 3-4; p. 5).

[2] *Ibíd*. Se trata, intuitivamente, del pasaje de una *económica* a una *pragmática*: de la producción y del lenguaje que, ambos, suponen una «comunidad».

[3] *Op. cit*., cap. 1,4 (I/1, p. 93; MEGA, II, 6, p. 107. De manera que, igualmente, el *ego cogito*, desde Descartes hasta Husserl, estaría dentro de esta categoría solipsista de «robinsonada».

[4] Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 4.2, pp. 88 ss.

[5] Esta es la forma capitalista y fetichizada, que ha negado la relación comunitaria primitiva, pero no ha alcanzado el tercer estadio.

[6] *Ibíd*., p. 85; p. 75.

En el segundo estadio, el individuo presupone «el aislamiento (*Isolierung*) completo de sus intereses privados, cuya unidad e integración recíprocas existen, por así decirlo, como una relación *natural externa a los individuos*» [7]. Desde ahora, y hasta el fin de sus días, Marx usará la palabra «social (*gesellschaftliche*)» con un doble sentido: el significado cotidiano, habitual; o un significado técnico propio: lo defectivo, no genuino, negativo, lo no-comunitario. Es decir, el tipo de «relación práctica» que establece el capital entre las personas (capitalista-obrero, pero igualmente entre capitalista-capitalista y obrero-obrero, en cuanto momentos del capital) son «relaciones» de dominación, de individuos aislados (en su casa, en la fábrica, en el mercado: vidas determinadas por un solipsismo fundado en la esencia del capital) [8].

Vemos esto más claro dos años después, en la *Contribución*:

> «Las condiciones del trabajo que pone valor de cambio [...] *son determinaciones sociales* (*gesellschaftliche*) del trabajo o determinaciones del *trabajo social* (*gesellschaftlicher*), pero no social (*gesellschaftlich*) de cualquier manera (!), sino de un modo particular [...] del individuo único (*einzelnen*)». [9]. «Algo que caracteriza al trabajo que pone valor de cambio es que la *relación social de las personas* (*gesellschaftliche Beziehung der*

---

[7] *Ibíd*., pp. 85-86; p. 76. Se trata, exactamente -hasta en las palabras tales como «unidad externa», etcétera- del segundo estadio de la «eticidad (*Sittlichkeit*)» de la *Rechtsphilosophie* de Hegel: la «sociedad (*Gesellschaft*) burguesa» o «civil,..

[8] Habermas no ha imaginado esta «colonización» de la *Lebenswelt* que Marx ya había analizado explícitamente como la esencia de la cuestión del fetichismo. y por ello Habermas no ha descubierto el momento práctico o interpersonal en el pensar de Marx. Para Marx, como veremos, la «relación social» está regida por una «razón instrumental»: las cosas son fines y las personas sus medios.

[9] *Zur Kritik* (1859), cap. 1 (Siglo XXI, p. 14; MEW 13, p. 19).

> *Personen*) [10] *se presenta, por así decirlo, invertida* (*verkehrt*), vale decir, como una relación social de las cosas» [11].

Esto corresponde al segundo estadio, el capitalista. En cuanto al primer estadio, el comunitario precapitalista, escribe Marx:

> «Consideremos finalmente el trabajo *comunitario* (*gemeinschaftliche*) en su forma natural y espontánea [...] Es el régimen comunitario» [12].

Como vemos, para Marx, el horizonte «comunitario» o de la comunidad» [13] es la referencia necesaria «desde-donde» puede comprender su estado defectivo, poco desarrollado, negativo, fetichista: lo «social» como determinada relación interpersonal se lo comprende des-

---

[10] Reténgase esta formulación, porque de ella haremos una categoría fundamental (en Marx implícita como categoría) de todo el pensamiento de Marx, para poder definir una «económica» trascendental. Se trataría, exactamente, de una «relación práctica» defectiva, no-ética, propia de la «razón instrumental» (donde Habermas sitúa la *totalidad* del pensamiento de Marx, como un «paradigma productivista»). ¡Error fundamental del filósofo de Frankfurt! ¡Destruye la «intención» esencial de todo el trabajo teórico de Marx!

[11] *Ibíd*., p. 17; p. 21. Otros textos muy claros: «No se parte del trabajo de los individuos en calidad de *trabajo comunitario* (*gemeinschaftlicher*), sino, a la inversa, de trabajos particulares de individuos privados, los cuales sólo en el proceso de intercambio (!), y por supresión de su carácter originario [comunitario], se revelan como trabajo *social* (*gesellsachftliche*) general» (*Ibíd*., p. 29; pp. 31-32). «El intercambio de las mercancías es el proceso en el cual el intercambio *social* (*gesellschaftliche*) de materiales [...] es al mismo tiempo constitución de determinadas relaciones sociales de producción» (*Ibíd*., p. 36; p. 37).

[12] *Ibíd*., p. 16; p. 21.

[13] Marx, hablando de Ricardo, dice que estaba preso dentro del «horizonte (*Horizont*) burgués» (Ibíd., p. 46; p. 46). Es una categoría propiamente «fenomenológica» de gran importancia en nuestro tema.

de la relación «comunitaria». Esta es una posición definitiva que simplemente se repetirá en el futuro. Veamos algunos ejemplos. En los *Manuscritos del 61-63* hay frecuentes referencias. Una de ellas, hablando del «adorador de fetiches», Samuel Bailey, es cuando Marx escribe:

> «[...] existen como corporalización del *trabajo social* [...] El trabajo contenido en ellas debe representarse como *trabajo social*, como trabajo *individual enajenado* (!) [...] conversión de los trabajos de los individuos privados contenidos en las mercancías en trabajos *sociales iguales* [...]» [14].

Las referencias son aún más frecuentes en los *Manuscritos del 63-65*, especialmente en dos lugares: en el *Capítulo 6 inédito*, donde hay continuas reflexiones sobre el fetichismo (pero no exactamente en la distinción entre «social» y «comunitario»), y en el capítulo 7 del *Manuscrito principal* del libro III. En efecto, Marx escribe:

> «El comando de los productos del trabajo pretérito sobre el plustrabajo vivo sólo dura mientras dure la relación de capital (*Kapitalverhältnis*), esa *relación social* (*soziale*) determinada en la cual el trabajo pretérito enfrenta, de manera autónoma y avasallante, al trabajo vivo» [15].

y en este *Manuscrito principal*, en 1865, encontramos uno de los textos centrales del tema que estamos tratando, cuando lanza las siguientes formulaciones sobre el «Reino de la Libertad» -tan de Schiller-;

> «De hecho, *el Reino de la Libertad* (*Reich der Freiheit*) sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la

[14] *Op. cit*., folio 817 (en cast., *Teorías sobre el plusvalor*, FCE, México, t.lII, pp. 115-116; MEGA, II, 3, p. 1318. Cada vez que ponemos «social», traducimos del alemán *gesellschaftliche*.

[15] Folio 315; cap. 24 de la edición de Engels (III/7, p. 509; MEW 25, p. 412).

> necesidad y la adecuación a finalidades exteriores [16]; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, *más allá* (*jenseits*) de la esfera de la producción material propiamente dicha» [17].

Aquí debemos ya preguntarnos de qué pueda tratarse ese «más allá» (trascendentalidad a definir) del «Reino de la necesidad» y de la producción material. Si se sitúa *más allá* de la historia en el futuro, o si se sitúa trascendentalmente como un «horizonte» de comprensión, como idea regulativa, como un «ya siempre *apriori* presupuesto». Continúa el texto haciendo una referencia al tema de que, desde el salvaje hasta el hombre civilizado (siempre el «desarrollismo» anterior al gran «giro» del Marx tardío) [18], de todas maneras, aunque las necesidades sean satisfechas, crecen al mismo tiempo, por lo que nunca pueden cumplirse acabadamente. y continúa el mismo texto:

> «La libertad en este ámbito sólo puede consistir en que el hombre socializado, *los productores asociados*, regulen *racionalmente* (*rationell*) ese intercambio suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control *comunitario* (*gemeinschaftliche*), en vez de ser dominados por él como por un poder ciego».

El estado comunitario aparece nuevamente, pero ahora recibe un cierto contenido, que postularemos ser una «económica», una «comunidad de productores» *ideal*:

> «Bajo un control *comunitario* [...] que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más *dignas* (*würdigsten*) y adecuadas a su naturaleza humana».

---

[16] Que serían del ámbito de la «razón instrumental»: en «cuanto a fines (*Zweckmässigkeit*)».

[17] Todo el texto se encuentra en el capítulo 7 del *Manuscrito principal*, posteriormente capítulo 48 de Engels (III/8, p. 1044; MEW 25, p. 828).

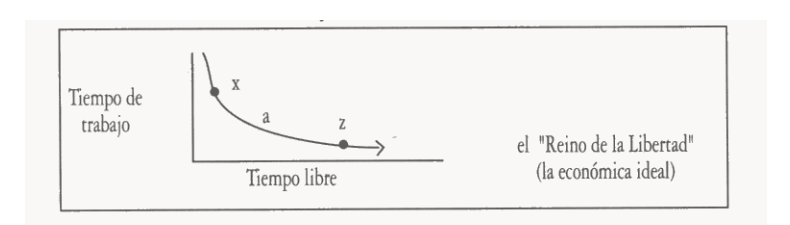
[18] Véase mi obra *El último Marx*, cap. 7, pp. 243 ss..

Se trata, exactamente, de una definición ideal de una «comunidad de productores»: mínimo esfuerzo, máximo de adecuación a la dignidad de las personas. Incluyendo, como se dijo en el enunciado anterior, la «libertad». y termina el texto:

> «Pero éste *siempre* (*immer*) sigue siendo un Reino de la Necesidad. *Más allá* (*Jenseits*) del mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como *un fin en sí mismo*, [19] *el verdadero Reino de la Libertad*, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel Reino de la Necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica».

El «verdadero» Reino de la Libertad trasciende idealmente el Reino de la Necesidad. En la «comunidad *ideal* de productores» habría trabajo con tiempo cero, utopía, pura creatividad artística, científica, etcétera, no exigida por el Reino de la Necesidad.

Esquema 8.1
RELACION TIEMPO DE TRABAJO y TIEMPO LIBRE (LIBERTAD)



La línea asíntota *a* parte desde un máximo de tiempo de trabajo (en el paleolítico) con un mínimo de tiempo libre (*x*). Y, gracias al proceso civilizador, «disminución de la jornada laboral» -dice Marx-, debería ir decreciendo el tiempo de trabajo y aumentando el tiempo libre (en el punto *z*).

El «Infinito malo» de Hegel sería el pretender alcan-

[19] Es decir, trascendentalmente a toda «razón instrumental».

zar dicho Reino de la Libertad. El «Infinito bueno» es saltar a otro orden: al nivel ideal del Reino de la Libertad postulado como límite, como «comunidad *ideal* de productores», sin esfuerzo, en tiempo cero de trabajo, y en el cumplimiento pleno de sus necesidades. Esto supone la superación de toda «relación *social*», y el establecimiento pleno de una relación «comunitaria» entre personas -las personas serían el fin, y no el medio como en la «relación social» del capital-. Opino que esto es el «comunismo» para Marx; no es una etapa de la historia, sino una «comunidad ideal». Ya en los *Manuscritos del 44*, tercer cuaderno, en el parágrafo sobre «Propiedad privada y comunismo», había escrito el joven Marx:

> «La actividad social y el goce social no existen, ni mucho menos, en la forma única de una actividad *inmediatamente comunitaria* (*unmittelbar gemeinschaftlichen*) y de goce *inmediatamente comunitario*; aunque la *actividad comunitaria* y el *goce comunitario*, es decir, la actividad y el goce se *exteriorizan* y se afirman inmediatamente en *real* (*wirklicher*) *sociedad* con otros hombres, se realizarán dondequiera que aquella expresión *inmediata* de la socialidad se funde en la esencia de su ser y se adecue a su naturaleza» [20].

Lo que más llama la atención es la formulación: «se realizará dondequiera (*überall stattfinden*) ...», que nos hace pensar en la manera como la «comunidad *ideal*» se realiza en la «comunidad real», empírica. Todo este parágrafo sobre «Propiedad privada y comunismo» merece ser leído con detenimiento. Termina con las siguientes reflexiones:

> «El comunismo es la posición como negación de la negación, y por ello el momento real necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El comunismo es la figura necesaria, el principio energéti-

[20] Op. cit., III, VI; ed. cast., Alianza, p. 146; MEW, EB 1, p. 538.

co del próximo futuro, pero el comunismo en sí *no es el fin del desarrollo humano, la figura de la sociedad humana*» [21].

Estos textos nos dan argumentos para concluir firmemente en la posibilidad de que Marx no pensaba el «comunismo», el «Reino de la Libertad», como un «fin» o etapa histórica, sino mucho más como una «figura *necesaria*», como un «*principio* energético», como una idea regulativa, y, por qué no, como una «comunidad ideal de productores» (no de hablantes por ahora).

Sólo ahora podemos enfrentarnos con el texto definitivo sobre el fetichismo publicado por Marx en 1873, el parágrafo 4 del capítulo 1 del libro I de El Capital 22. No repetiremos todo lo dicho, solamente citaremos alguno de los textos:

> «Ese carácter fetichista del *mundo de las mercancías* [se trata de una fenomenología] se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en el *peculiar carácter social* (*gesellschaftlichen*) del trabajo que produce mercancías» [23].

Como en los *Grundrisse* y en la *Contribución*, Marx parte criticando las «robinsonadas» [24]; se refiere después, para hacer comprender el tema del fetichismo, a las comunidades pre-capitalistas [25]. Pero la variación, con respecto a las dos obras nombradas, es que en tercer lugar se refiere Marx a la «comunidad *ideal*» -y esto es perfectamente coherente con nuestra hipótesis interpretativa-:

[21] *Ibíd*., III, XIII (p. 156; MEW, EB 1, p. 546).
[22] Véase *El último Marx*, cap. 5.7. c, en especial pp. 192-193. Sobre la historia del fetichismo de la mercancía, véase Thomas Marxhausen, «Die Entwicklung der Theorie des Waren Fetichismus in Marx oekonomischen Schriften wischen 1850 und 1863», en *Arbeitsblacker zur Marx-Engels Forschung*, 1 (1976), pp. 75-95.
[23] *Op. cit.* ; I/1, p. 89; MEGA, II, 6, p. 103.
[24] *Ibíd*., pp. 93-94; p. 107.
[25] *Ibíd*., pp. 94-95; pp. 107-108.

> «Imaginémonos [26] finalmente, para variar, una asociación de *hombres libres* (*freier Menschen*) que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*) y empleen, concientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza social [...] A los meros efectos de mantener el paralelo (*Parallele*) con la producción de mercancías, supongamos [...]» [27].

Está claro que este ejemplo, esta idea regulativa sirve para, analógicamente (por paralelo o metafóricamente), aclarar el caso de la sociedad *real* que se intenta analizar: la capitalista («para una sociedad de productores, cuya relación *social* general de producción consiste [...]») [28].

Creemos que hemos indicado, suficientemente, el cómo Marx usa la «relación *comunitaria*» ideal como punto de referencia para clarificar críticamente la «relación *social*» *capitalista*.

Hemos visto, entonces, que en el núcleo mismo del pensar de Marx se encuentra el tema de la «comunidad (*Gemeinschaft)*» [29]. Todo lo logrado en la re-lectura que hemos efectuado de Marx en nuestros libros anteriores (y que se concreta en un paradigma teórico) [30] trataba

---

[26] Obsérvese la expresión de «deseo», utópica, de describir una situación límite, trascendental.

[27] *Ibíd*., p. 96; p. 109.

[28] Ibíd., p. 96; p. 109, 24 ss.

[29] Véase, además de lo dicho, mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 4.2 (pp. 87 ss.); 14.4 (pp. 291 ss.); 17.4 (pp. 355 ss.); en esta obra véase en cap. 1.1 y 3.2.a. Pero también en «La Introducción de la *Transformación de la Filosofía* de K. O. Apel y la Filosofía de la Liberación», separata publicada por la UAM, México, 1990, pp. 39ss, y pp. 73 ss.; editado también en K. 0. Apel-E. Dussel, *Ethik un Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990, pp. 73 ss. Esta «comunidad» tiene que ver con la «comunidad ética» de Kant, con la «Iglesia invisible» de Hegel, y con el «Reino de Dios» en la tierra de los pietistas de Wuerttemberg, cuestión que sugerimos en las *Palabras preliminares* al comienzo de esta obra.

[30] Véase *El último Marx*, caps. 9 y 10.

todavía de categorías objetivas, «ante los ojos (*vorhanden)*», diría Heidegger. Ahora en cambio estamos intentando considerar las «condiciones de posibilidad ideales», o el cómo la «comunidad de los productores» es lo que se supone ya siempre *apriori* al simplemente trabajar «honestamente», «seriamente» (como en el caso de los hablantes o argumentantes, en Apel o Habermas). En efecto, toda persona que efectúe honestamente un «acto-de-trabajo» lo hace, evidentemente, como un medio para reproducir *su* vida. Pero esta experiencia «solipsista» (reproducir *mi* vida) está ya determinada por el «mundo de la vida» moderno y por un «sistema» que lo ha colonizado: el «modo de *producción* capitalista». En una sociedad como la azteca, bantú, china o feudal europea, por ejemplo, cuando alguien efectúa un acto-de-trabajo lo hace para cumplir con un deber comunitario, para permitir la subsistencia de la comunidad, en una «división-del-trabajo» (que se va generalizando y complificando desde el neolítico), que determina, por ejemplo, que cuando alguien no trabaja, no simplemente se le permite morirse «solipsistamente», sino que se le pide de todas maneras el cumplimiento de su deber para la sobrevivencia de la comunidad. Un «vago» en esas comunidades es simplemente expulsado de la comunidad; y no se lo soporta, no porque dicha comunidad pudiera estar contra la libertad individual, sino porque simplemente «el que no trabaja que no coma» [31] -como decía Pablo de Tarso- de lo producido por el resto de la comunidad. De manera que el mero acto-de-trabajo presupone una comuni-

---

[31] El que se niega a argumentar no puede ni hablar siquiera, porque decir que no quiere argumentar ya supone un fundamento -sería entonces una contradicción performativa (véase sobre este tema Martin Jay, «The Debate over Performative Contradiction: Habermas vs. the Post-structuralists», en *Zwischenbetrachtungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 171-189)-: aquí, en cambio, una contradicción económica.

dad de productores y reproductores de la vida humana (en el tiempo y el espacio). Por ello podemos copiar un texto de Apel aplicándolo a nuestro problema (cuando Apel habla de «argumentar», nosotros escribimos «trabajar>', etcétera):

> «Quien *trabaja* [...] puede ser conducido a reconocer, o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente, en *tanto productor*, ya ha reconocido una *norma ética básica*» [32].

La norma básica ética puede enunciarse, aproximadamente: teniendo en cuenta la dignidad de la persona, la respeto al efectuar el acto *x*. Puede *x* ser un acto-de-argumentar (o acto-de-habla discursivo) 0 un acto-de-trabajo. ¿ Por qué digo que el trabajar seria u honestamente presupone ya siempre *apriori* la *norma ética básica*? Porque así como el argumentador no impone su «razón,> por la fuerza, sino que pretende convencer con argumentos, de la misma manera el que trabaja no intenta conseguir el producto necesario por la fuerza o por el robo, sino por su propio trabajo y por el intercambio. Es decir, respeta a la otra persona y la considera igual a sí misma, por lo que se empeña en: trabajar, así como el Otro trabaja en lo suyo. Pero, honestamente (y no en un «sistema» distorsionado «solipsistamente» como el capitalista), se trabaja en la producción de un producto que es «nuestro», que será «distribuido» e intercambiado por «nosotros», para ser consumido por cada uno de los miembros de la comunidad (cuyo mejor ejemplo es la «fiesta») [33]:

> «Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: El que trabaja ya ha testimoniado *in actu*, y con ello

---

[32] El texto se encuentra en «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik [...]», IV; en trad. cast., *Estudios éticos*, p. 161.

[33] Véase mi *Filosofía de la Liberación*, 4.3.9.6 y 4.4.9.2-4.4.9.3.

> reconocido, que la razón práctica es responsable del actuar humano, es decir, que las pretensiones de *justicia* pueden y deben ser satisfechas a través de *actos-de-trabajo técnicamente* adecuados».

Hemos simplemente cambiado «argumentar» por «trabajar», y «pretensión de verdad» por «pretensión de justicia». ¿Qué significa esto? Simplemente que, cuando alguien trabaja, considerando que lo hace desde una comunidad siempre ya *apriori* presupuesta, presupone también que todos los demás miembros trabajan en proporciones iguales («según sus capacidades», aunque éticamente, y por la *norma ética básica*, cada uno deberá consumir «según sus necesidades»). Si no presupusiera esto, dejaría de trabajar honesta y seriamente (es decir, intencionalmente comenzaría a trabajar, contra la comunidad, en menor grado de lo que puede). En esto estriba, no la «verdad» (porque no es un argumento teórico), sino la «justicia» (que es un acto de «igualdad» acerca de los productos del trabajo: a cada uno según lo que le corresponde por sus capacidades y necesidades *en la comunidad*).

Así como en el capitalismo la propaganda puede ser una manipulación de los «acuerdos» públicos, a los que se llega por distorsión y no por argumentación (una manera de violencia irracional que tanto ha estudiado Habermas), de la misma manera dicho capitalismo nos ha colonizado subjetivamente para determinar que es «natural» -como lo exponen Hobbes o Smith- que cada uno trabaje en lo propio (aisladamente) y que pueda comprar el trabajo *ajeno* para alcanzar fines propios (y contrarios a los intereses de los que trabajan para el que puede comprar su trabajo). Esta distorsión completa de lo económico la denomina Marx: la «relación *social* de producción» (relación de dominación de una razón instrumental que coloca a la persona del Otro como medio para sus propios fines: la valorización del valor del pro-

pio capital). El «solipsismo» *económico* {del cual Apel no se ha ocupado) es en realidad tan fundamental como el mero *ego cogito*. El ego cogito nació simultáneamente con un *ego laboro*; ambos debieron negar la «comunidad ilimitada ya siempre presupuesta *apriori*», para poder organizar un mundo fundado sobre el *ego* de la razón instrumental {teórica, en la filosofía moderna; práctico-productiva, en la economía capitalista moderna). Si recuperamos la «comunidad de comunicación», no podemos menos que recuperar también la «comunidad de los productores», que simultáneamente había sido negada, y es desde donde podemos reconstruir críticamente la superación de la modernidad como transmodernidad. Es necesario entonces reconstruir esta *económica ideal*. Ese fue el objetivo de la obra de Marx: desde una *económica ideal* {como modelo universal) [34] criticar la economía del «sistema» capitalista.

8.2. DE LA «ECONÓMICA» A LA «PRAGMÁTICA»

Intentemos hacer ahora un camino inverso al ya transitado en otro trabajo [35]. No pensamos caer en un economicismo que pretenda que la «comunicación» es

[34] Esta «económica ideal» integra lo que denominamos, en *El último Marx (1863-1882)*, el «núcleo racional» implícito y la «matriz generativa económica» (cap. 9, pp. 361 55.). Aunque allí advertimos sobre las determinaciones de exterioridad y creatividad del trabajo vivo, ahora estamos desarrollando su aspecto fundamental: su comunitariedad -cuestión que estaba implícita, pero que no fue explicitada dentro de la «matriz generativa»-. Exterioridad, creatividad (desde más allá de todo «sistema») y comunitariedad serían las determinaciones de ese «núcleo racional», y de esa «económica».

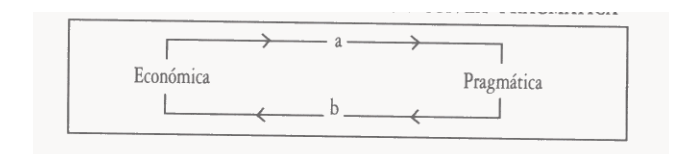
[35] Véase «La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla», en Dis*kursethik oder Befreiungsethik*, R. Fornet B. (ed.), Augustinus, Aachen, 1992, pp. 96-121. Allí intentamos pasar de la «pragmática» a la «económica».

un resultado o reflejo de lo «productivo», a la manera como se definía en el estalinismo la determinación económica de toda ideología (la infraestructura determinaba absolutamente la supraestructura). Pero no podemos ya usar esas categorías, por no ser, en verdad, categorías propiamente dichas de Marx [36]. Pretendemos, en cambio,

[36] He insistido en mis obras sobre Marx que la categoría de «supra-» e «infraestructura» no sólo no es esencial en Marx, sino que, definida de un modo economicista, está contra su intención y teoría. El único texto importante se encuentra en el Prólogo de la *Contribución*, del 1859, que hay que leer con cuidado en dos sentidos. En un primer sentido, por tratarse del único texto que conozco *de Marx* (no *de Engels*) sobre la cuestión. y esto da que pensar. En efecto, en las miles de páginas de las cuatro redacciones de El Capital (de 1857 a 1880 al menos), Marx no dedica, no sólo un capítulo o parágrafo, sino tampoco una página al tema. ¿Podría ser tan importante para Marx y sin embargo no haberle dedicado la más mínima reflexión explícita? Opino, y por tratarse de un Prólogo (no un texto escrito como fruto de reflexión propia, que tiene mucho más valor), y por el hecho de que inmediatamente que termina estas reflexiones en el Prólogo de la *Contribución* hay una frase laudatoria de Engels (ed. cast., Siglo XXI, México, 1980, p. 6; MEW 13, p. 10), que este texto o es de Engels o está escrito «en su honor» (es decir, siguiendo su «manera de pensar», pero para Marx no esencial). y tal es así que, teóricamente, siempre Marx muestra la codeterminación mutua de los momentos y no una determinación de un término (el económico) sobre el otro (el ideológico). Véase esto en las magníficas reflexiones de la codeterminación de la producción, consumo, distribución e intercambio en la Introducción de los *Grundrisse* (mi obra *La producción teórica de Marx*, pp. 38-47; en los *Grundrisse*, ed. cast., pp. 8-20; Dietz, 1974, pp. 10-20). Se trata de «una producción determinada [... que] determina un consumo determinado» (Ibíd., p. 20,24; p. 20,35). En un segundo sentido, porque las palabras de Marx no permiten sacar tantas conclusiones como la tradición estalinista pretendió. Marx habla de que «el modo de producción de la vida material condiciona (*bedingt*) el proceso social» (*Zur Kritik*, p. 4; p. 8) -que no es lo mismo que «determinar» y menos absolutamente-; o que «no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser (*Sein*), sino a la inversa es su ser social (*gesellschaftliches Sein*) lo que determina su conciencia» (*Ibíd*., p. 5; p. 9). Véase bien: el «ser» no es sólo material; y el «ser social" es mucho más que una-económica economicista. y aun, se podría argumen-

mostrar la mutua correlación y co-constitución de una dimensión con respecto a la otra.

Esquema 8.2
MUTUA RELACION DE LA "ECONOMICA" CON LA "PRAGMATICA"



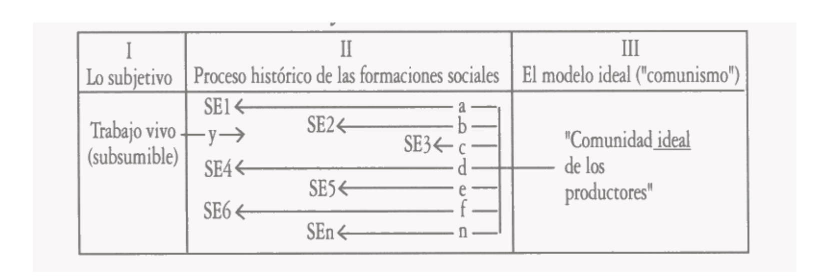
La flecha *a* indica la determinación de la «económica» sobre la «pragmática», y la flecha *b* la inversa. En la primera, hay una determinación práctico-productiva de la acción económica y de su *ratio oeconomica* sobre la pragmática; en la segunda, hay una determinación discursiva de la razón comunicativa, de la *ratio argumentativa*, sobre la económica. Por lo general, la filosofía que se ocupa de la pragmática -como Searle, Apelo Habermas-, descuida la económica. En la Periferia, en el capitalismo dependiente del Sur, la «económica» es fundamental para comprender el proceso de empobrecimiento creciente y masivo de la población (en América Latina, Africa y Asia, y entre minorías que aumentan del capitalisttlo central). La problemática planteada por el pensa-

---

tar, la determinación no es absoluta, sino «relativa», y lo que determina es por su parte determinado: lo económico es un determinante determinado (política, ideológicamente, etcétera). Por último, si es verdad que pueden entrar en conflicto «las fuerzas sociales productivas» con las «relaciones de producción» (*Ibíd*.), estas últimas (las «relaciones» de producción) son también «relaciones» *prácticas* (éticas) entre personas: una persona domina a la otra extrayéndole plusvalor en la «relación social de producción» capitalista. De manera que aun aquí la determinación no es meramente «material» o «tecnológica», sino «económica»: práctico-productiva (y en lo práctico, lo político, por ejemplo, es determinante constitutivo esencial de lo económico, en cuanto reproduce la *relación práctica* económica *misma*). Con esta simple aclaración «marxiológica», se queda en el aire el libro de Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*.

miento de Marx deberá entonces retornar a la mesa del debate filosófico. Para ello se necesitan superar simplificaciones que lo tornarían improductivo y no pertinente. Uno de ellos es el lugar de la crítica de las formaciones sociales realmente existentes.

Esquema 8.3
LUGARES DESDE DONDE SE EJERCE LA CRITICA



Aclaraciones al esquema: La flecha *y* representa el movimiento de subsunción en un «sistema» dado. SE1-SEn son los «sistemas económicos» (por ejemplo SE1; comunitario primitivo; SE2; antiguo; SE3; esclavismo, etcétera; no hay entre ellos un orden necesario unilineal, como lo pretendía Engels). Las flechas *a* a *n* indican el sentido de la «crítica».

El marxismo tradicional nos tenía acostumbrados a colocar el «comunismo» (o el «Reino de la Libertad») como etapa final del orden II (en la secuencia de SE1 a SEn), es decir, del «Proceso histórico de las formaciones sociales». y como el «trabajo vivo» se confundía con la «fuerza de trabajo», los órdenes I (punto de partida cuasi-trascendental subjetivo de la «crítica») y III («comunidad ideal» cuasi-trascendental se confundían en el orden II, como de una sucesión necesaria, simplificada y hecha «una teoría filosófico-histórica» [37], lo cual destruía

[37] Nos estamos refiriendo al texto de Marx que dice: «A todo trance quiere convertir *mi esbozo histórico* sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una *teoría filosófico-histórica* sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos» (Respuesta de Marx a Mijailovski, noviembre de 1877; véase el texto y el contexto en mi obra *El último*

todo el sentido de la tarea «crítica» que Marx proponía. Estos tres órdenes deben distinguirse precisamente.

La «económica», por otra parte, comprende: tanto la «económica *ideal*» (o la «comunidad *ideal* de los productores» presupuesta, y desde la norma ética básica que la funda), como el «núcleo racional» [38] implícito., la «matriz generativa económica» en general, y su *aplicación* (*Anwendung*), por ejemplo, en el nivel de la crítica de la economía política capitalista (un producto teórico de dicha crítica reconstructiva es fruto de *El Capital*, de Marx) [39]. Sería largo extendernos aquí sobre el tema. sólo deseamos recordar este programa teórico para futuras exposiciones. Por ahora, nos interesa sólo la relación de la «económica» con la «pragmática».

Repitiendo, diríamos: Todo «acto-de-trabajo» (como todo argumentar o «acto-de-habla» seriamente comunicativo) ya siempre presupone la «comunidad ideal de productores». Nunca se trabaja sólo para sí, como no puede argumentarse sólo para sí. El Otro es la contrapartida esencial de todo «acto-de-trabajo», ya que el acto-de-trabajo no es sólo un acto técnico (persona-naturaleza), sino práctico (persona-naturaleza-persona); se encuentra entonces subsumido en un «acto-de-justicia» (y «Justitia *ad alterum* est [la justicia tiende *al* otro]», decían los latinos). La racionalidad económica, desde la praxis-productiva (analógicamente la comunicativa), presupone ya siempre una «comunidad ideal» ilimitada, definida ahora desde la corporalidad necesitante («¡Tengo hambre!»), como Marx lo describió adecuadamente desde los *Manuscritos del 44*.

Marx, pp. 252 ss.). Marx niega explícitamente allí la sucesión *necesaria* de los sistemas económicos (SE1 → SEn).

[38] Del que hablamos en *El último Marx*, cap. 9.1, pp. 336 ss.

[39] Todo esto en la obra citada, cap. 9.2-10, pp. 361-429.

Subjetivamente (orden I del esquema 8.3), es desde el «trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)» *desde-donde* Marx efectúa la crítica al modo defectivo de subsumir dicho trabajo en la «institucionalidad» económica del capital (del capitalismo, por la clase capitalista, por los países capitalistas centrales) [40]. Este modo defectivo es lo que Habermas llama «sistema» económico (pero no es toda la «económica», sino el modo defectivo capitalista, sólo). Pero dicha «crítica (*Kritik*)» la realiza Marx desde la exterioridad y trascendentalidad *apriori* del trabajo vivo (un *ante festum* subjetivo).

Como horizonte objetivo-subjetivo ideal (orden III del esquema 8.3), el «Reino de la Libertad» (el comunismo) es lo ya siempre implícito presupuesto *apriori* de todo acto-de- trabajo, *ante festum* (cuando todavía no se ha trabajado), *in festum* (cuando se trabaja subsumido en la «institucionalidad» dada, por ejemplo el capitalismo), y *post festum* (en el trabajo disponible que intenta volver a trabajar para restablecer la relación práctica que el trabajo presupone).

Toda «institucionalización» (Marx la llamaría «subsunción»: flecha y del esquema 8.3) determina un grado de alienación del trabajo, una colonización de la «vida del mundo cotidiano (*Lebenswelt*)». De esta manera, el hablante-argumentante de la «pragmática» (de un Searle o Apel) siempre se encuentra *apriori* ya «situado» desde una trama de acciones económicas, estructuras institucionalizadas en una «comunidad real de productores». Esta determinación ni es absoluta ni es última instancia: es *una* determinación *sui generis* (la determinación *económica*, ni más, ni menos).

De la misma manera, el sujeto trabajador (económi-

[40] Hemos expuesto largamente esta cuestión. Véase por ejemplo en *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14.2, pp. 290 ss..

co) siempre presupone ya *apriori* una comunidad «pragmática» de comunicación *real* y linguística, en la que habla y argumenta sobre la producción y sobre sus relaciones prácticas económicas. La determinación «pragmática» sobre la «económica» ni es absoluta ni es última instancia (como pareciera afirmarlo Habermas): es una determinación sui generis (la determinación pragmática, que debería tomar el lugar de toda la cuestión ideológica en el marxismo tradicional y enriquecerla enormemente, y en esto consiste el valor de la labor de Habermas y Apel).

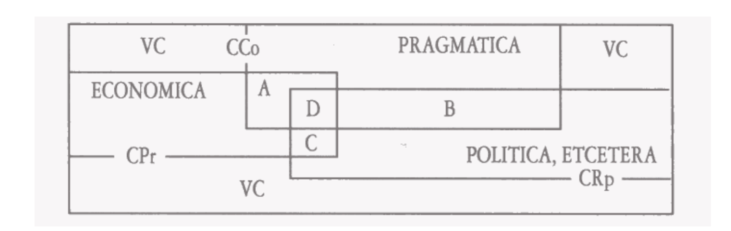
Pensar la «económica» sólo como *sistema* colonizador es confundirla con un nivel concreto de su posible ejercicio: con la económica capitalista. Sería como exponer una «pragmática» real sólo a un nivel de la razón instrumental, como momento perlocucionario sin fuerza ilocucionaria en lugar de una «pragmática» ideal. La «económica» es esencial y primeramente una relación *práctica* entre personas, acción práctica, del ámbito de la razón práctica (no estratégica, ni instrumental, ni comunicativa). Deviene del ámbito de la razón instrumental cuando el trabajo vivo es subsumido (institucionalizado) en la «relación social» del capital, y, en este caso, la valorización del valor (una cosa) se transforma en fin: una «economía» instrumental, bajo un paradigma productivista (el capitalismo y no la exposición crítica de Marx). En esto estriba la confusión de Habermas (y Apel en consecuencia).

De ahora en adelante, deberemos desarrollar en algunos puntos nuestra *Filosofía de la Liberación*, ya que podremos definir mejor estos tres ámbitos: 1) la «pragmática», 2) la «económica» desde 3) las relaciones prácticas (que hemos llamado «cara-a-cara», de proximidad; y que desde Austin se denomina en la pragmática el mo-

mento ilocucionario): la «política», «erótica», «pedagÓgica», etcétera [41].

La «pragmática» se ocuparía del producto material-simbólico «signo» (la «semiótica» [42], desde una comunidad de comunicacion linguística, en referencia ilocucionaria al otro, en todo acto-de-habla o «discurso», argumentante). La «económica» [43] se ocuparía del producto material-tecnológico «objeto con valor de uso», desde una comunidad de productores económica, en referencia práctica al otro, en todo acto-de-trabajo (tecnológico). Las relaciones prácticas posibles (por ejemplo la «política» tiene como producto propio el institucionalizar explícitamente las relaciones prácticas de la pragmática y económica) [44]. Se trataría entonces de un objeto teórico sumamente complejo que iremos abordando en el futuro.

Esquema 8.4
MUTUAS AUTONOMIAS Y DETERMINACIONES DE LA "ECONOMICA", "PRAGMATICA" Y LAS DIVERSAS "RELACIONES PRACTICAS" (POLITICA, EROTICA, PEDAGOGICA, ETC.).



[41] Véase en nuestra *Filosofía de la Liberación*, parágrafos 3.1-3.4, en el capítulo 3: «De la política al antifetichismo».
[42] Así la denominamos en dicha obra citada, parágrafo 4.2. Pero incluíamos en ella momentos de la «pragmática», y de ahí algunas confusiones que hay que precisar.
[43] En *Filosofía de la Liberación*, parágrafo 4.4. Aquí sí distinguimos claramente el momento poiético-tecnológico (parágrafo 4.3) del trabajo o diseño y el práctico de la relación económica.
[44] En el caso de la «pedagógica», se institucionalizan igualmente las relaciones prácticas educativas; en la erótica, en cambio, la relación intersubjetiva toca íntimamente la corporalidad -aunque hay igualmente institucionalidad cultural interpersonal en este nivel-.

Aclaraciones al esquema: VC: mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*); CCo: comunidad de comunicación; CPr: comunidad de productores; CRp: comunidad de relaciones práctico-política, etcétera; A: coincidencia de la Económica/Pragmática; B: coincidencia de la Pragmática/Política, etcétera; C: coincidencia de la Política, etcétera/Económica; D: mutua coincidencia de los tres ámbitos. A, B, C o D determina en ambas direcciones (por ejemplo en A «de» la económica a la pragmática, y «de» la pragmática a la económica).

En este parágrafo nos hemos propuesto sólo el movimiento de la «económica» a la «pragmática» (Económica, A→Pragmática). Es decir, el hablante-argumentante se encuentra *situado* siempre ya en una relación práctico-económica; la acción comunicativa parte de una previa acción práctico-económica (de una relación de los productores). Léase ahora el texto que hemos colocado al inicio de este capítulo («*Habla* el rico [...]; *habla* el pobre [...]»). No caeremos en un simplismo economicista, pero tampoco caeremos en un pragmatismo idealista, que es el peligro de Habermas o Apel al olvidar la determinación práctica de la «económica», como ámbito universal (diríamos con Habermas) o trascendental (con Apel), y sólo reduciendo la «económica» al nivel de ciencia «empírica» capitalista, neoliberal (un «sistema» colonizador): la «economía».

Valgan algunas reflexiones sobre el tema indicado hasta ahora. La «económica» subsume en una relación práctica (relación persona-persona entre el productor y el consumidor; entre el capitalista o propietario del instrumento de producción y el trabajador mismo; etcétera) el proceso mismo «tecnológico» de producción (relación persona-naturáleza que termina en un producto por mediación de la tecnología). Hemos denominado al proceso mismo persona-naturaleza la «poiética» [45]. Es decir, el

[45] *Filosofía de la Liberación*, parágrafo 4.3.; y en nuestra obra *Filosofía le la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984. En la poiética debe incluirse tanto la tecnología (ingeniería} como el

paradigma productivista sólo advierte el momento tecnológico del trabajo; el paradigma de Marx parte de una relación interpersonal o práctica («relación comunitaria» o «relación social», esta última defectiva) para subsumir dentro de ella el proceso del trabajo. De la misma manera, el mero momento linguístico (como emisión de «oraciones»), con su competencia propia, es subsumido en el momento «pragmático». El «signo» (poiética simbólica de la semiótica) era una mediación subsumida en la pragmática [46]. Es necesario entonces distinguir claramente el momento poiético-linguístico (abstracto) del momento comunicativo, ilocucionario, práctico. De todas maneras, en el momento pragmático será posible todavía recordar la problemática de la «exterioridad» (que hemos llamado como acto-de-habla: la «interpelación») que, determinada por la «económica», puede llegar a ser la «interpelación del pobre» (excluido de la comunidad de comunicación y de los productores / consumidores).

Dicha «pragmática» (que incluye la «semiótica», también argumentante) y la «económica» (que incluye una «poiética-tecnológica», también diseñante) son determinadas o se subsumen como mediaciones de diversas relaciones prácticas por último constitutivas: la «política», la «pedagógica», la «erótica», etcétera. Estas «relaciones prácticas» (que Habermas sólo toma en cuenta en cuanto «pragmática-política»; pero le faltarían muchas otras dimensiones, tales como la pragmática-erótica, etcétera; y la «económica-política», etcétera) sostienen la «fuerza ilocucionaria» del acto-de-habla comunicativo o

---

«diseño» (bellas artes) o la «estética» cotidiana (y aun genial de los grandes artistas, a los que exclusivamente dedica Kant la *Crítica del Juicio*).

[46] Esta cuestión no la había advertido explícitamente en mi *Filosofía de la Liberación*, y por ello incluí en la «semiótica» (parágrafo 4.2) a ambos momentos indistintamente.

la «intención de justicia» del acto-de-trabajo económico. Pero el «acto comunicativo» de Habermas no puede arrogarse la única *relación práctica* auténticamente humana; hay otras igualmente esenciales (por ejemplo el acto-de-trabajo económico político). Valgan estas reflexiones sólo para abrir un nuevo campo teórico que deberemos transitar próximamente.

En el caso de una «pragmática» idealista, el problema del fetichismo pasa desapercibido en su determinación económica. Es esto lo que nos interesa en América Latina, en la Periferia mundial, donde desde la invasión a Panamá y la guerra de Irak un Nuevo Orden Mundial hegemónico del «Norte», bajo el poder militar norteamericano, impone a la *mayoría de la Humanidad*, en el «Sur», el deber moral de resignarse con un mínimo vital de consumo, en la miseria, contemplando pasivo la dilapidación ecológica del planeta en manos de la irresponsabilidad destructora del Norte. El cinismo ocupa el lugar de la ética, y la moral burguesa del sistema capitalista desarrollado (que justifica la invasión de Panamá, pero se opone a la invasión de Kuwait) se impone como la «Macro-moral de la Humanidad»: la pura violencia coactiva, irracional e injusta del *más fuerte* (sea esa fuerza tecnológica o económica, pero, por último, militar) [47]. Cuando la «económica» determina, nunca absolutamente, a la «pragmática», podemos comprender el enunciado:

---

[47] Por dicha fuerza «militar» comenzamos nuestra *Filosofía de la Liberación*, en el primer parágrafo: «Geopolítica y filosofía» (1.1): allí hablábamos de Heráclito, Clausewitz o Kissinger, ahora de Reagan o Bush: «La guerra es el padre de todo, si por todo se entiende el orden que los dominadores del mundo controlan con el poder de sus ejércitos»: ¡El Nuevo Orden Mundial posterior al debilitamiento de la URSS y bajo la hegemonía norteamericana!

«*Habla* [48] el *rico* [49] [...] y encuentran elocuente su *hablar* sin sentido; [...] *Habla* el *pobre* con acierto, y no le hacen caso [...]» (Ben Sira 13,22).

El *pobre* es el «excluido» de la comunidad de comunicación y de la comunidad de productores / consumidores. El *pobre* no puede *trabajar*; si trabaja, lo explotan; no puede por ello consumir. El *pobre* no puede *hablar;* [50] si habla, no lo escuchan; su interpelación no tiene ante sí ninguna conciencia ética que la acoja. La «pragmática» sin «económica» es vacía; la «económica» sin «pragmática» es ciega.

[48] Se trata de una dimensión pragmática.

[49] Se trata ahora de una determinación económica de la pragmática.

[50] Guarda «silencio», pero no el del Tractatus de Wittgenstein, sino simplemente el de la «injusticia»: tiene de qué hablar, desea hablar, pero no lo dejan. Es cuestión de Poder.